ARISTÓTELES

POLÍTICA

Traducción, estudio preliminar y notas:
Gabriel Livov



prometeo 3010

Bernal, 2015

Colección Política / Serie Clásica
Dirigida por Claudio Amor (1960-2014)

Aristóteles
Política. - 1a ed. - Bernal: Universidad Nacional de Quilmes; Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo Libros, 2015.
512 p.; 20x12 cm. - (Política. Serie Clásica)

Traducido por: Gabriel Livov
ISBN 978-987-558-328-3

1. Filosofía Clásica. I. Livov, Gabriel, trad.
CDD 180

Traducción, estudio preliminar y notas: Gabriel Livov

Universidad Nacional de Quilmes
Roque Sáenz Peña 352
(B1876BXD) Bernal, Provincia de Buenos Aires
República Argentina

editorial.unq.edu.ar
editorial@unq.edu.ar

Prometeo 3010
Sarmiento 4175
(C1197AAH) Ciudad Autónoma de Buenos Aires

ISBN: 978-987-558-328-3

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723
Impreso en Argentina

ÍNDICE

ESTUDIO PRELIMINAR

GABRIEL LIVOV

¿POR QUÉ LEER LA *POLÍTICA* HOY?

Comencemos a despejar la pregunta siguiendo tres hilos conductores. En primer lugar, aun para los defensores a ultranza de su condición clásica, siempre vigente, Aristóteles no se muestra hoy, a más de dos milenios de distancia de nuestra realidad, como un escritor precisamente *actual*. Al proyectarlo sobre el horizonte de nuestra comprensión política contemporánea, el texto griego nos devuelve una sensación de extrañamiento que habla de la singularidad conceptual de la obra y, a la vez, refiere al mundo político antiguo. En la Grecia antigua y en la *Política* de Aristóteles, la política no se conduce ni se concibe según las formas modernas de mediación: la ciudadanía se conceptualiza como un bien escaso y restringido; no encontramos en sus líneas parlamentos en el sentido moderno, ni ejércitos permanentes, ni fuerza de policía profesional, ni aparatos burocráticos complejos; no nos topamos con impuestos regulares ni con partidos políticos; no están a la vista ni división de poderes, ni iglesias autónomas, ni derechos humanos. Las nociones de soberanía y de representación, claves de bóveda de la politicidad moderna, no se perciben en los discursos ni en las entidades políticas helénicas. La ciudad-Estado griega, auténtica protagonista de la obra, parece difícilmente generalizable en unidades políticas de amplia escala. La comunidad política debe salir irremediablemente de la ciudad para volverse Imperio (macedónico, romano, medieval) o Estado-nación (moderno), y exige en esa expansión un grado de articulación externa que el régimen reducido de la *pólis* aristotélica no parece estar en condiciones de ofrecer.

En segundo término, la presente publicación de la *Política* dentro de una colección de clásicos del pensamiento político tampoco puede fundamentarse en el carácter especialmente

influyente del texto dentro del pensamiento o de los acontecimientos de su época, o incluso de épocas posteriores. Es cierto que estamos ante una pieza teórica clave –el primer ensayo sistemático de filosofía política en compendio–, sin la cual serían impensables muchos importantes tratados políticos medievales, o incluso muchas de las reflexiones ejercitadas por filósofos modernos y contemporáneos. También es verdad que deben contemplarse toda una serie de modulaciones decisivas del texto, por ejemplo en el contexto de las ciudades-Estado del norte y centro de la Italia del Renacimiento (un universo semejante en muchos aspectos al mundo griego llevado a la teoría por Aristóteles), en las vías de autonomización del pensamiento político transitadas desde la Edad Media tardía o en los intentos de rehabilitación de la filosofía práctica en la segunda mitad del siglo XX. Ahora bien, debemos reconocer que el texto estuvo ausente del primer milenio de nuestra era, durante el que se fraguaron las experiencias y los conceptos basilares de nuestra modernidad política.

Además, al menos a primera vista, se trata de un escrito político despojado, de carácter inorgánico, sin claros amarres en la situación de su época, fruto de una reflexión teórica aparentemente distanciada, llevada a cabo, quizá, en el ambiente cerrado de una escuela filosófica que pareciera evitar de modo deliberado el diagnóstico contemporáneo directo. Es difícil rastrear en el texto huellas puntuales de la coyuntura política del momento y se vuelve incierta la tarea de buscar filiaciones ideológicas determinantes, alguna vertiente o proyecto político concreto de cuya corriente hubiera manado la escritura. A pesar de los muchos intentos, nunca se pudo vincular de forma inequívoca el plano doctrinario de la *Política* con la monarquía de Filipo y de Alejandro de Macedonia, así como tampoco resulta directamente asimilable a la ideología de la democracia ateniense tal como aparece en Demóstenes, ni mucho menos al perfil oligárquico filo-espartano de Jenofonte. Lo cierto es que la realidad de su tiempo no late entre las páginas políticas de Aristóteles con la misma claridad e intensidad con que lo

hace la situación fragmentada de Italia en Maquiavelo, ni como la Inglaterra de Hobbes, convulsionada por conflictos cívico-religiosos, ni como la Atenas de Platón, una democracia en crisis luego de la derrota de su aventura imperial.

En tercera instancia, a la hora de introducirnos en la *Política* de Aristóteles debemos dejar de lado el presupuesto moderno del libro como totalidad acabada y autosuficiente, y volcarnos preferentemente hacia la idea de un pensamiento en proceso, un movimiento del pensar. No tenemos entre manos una "obra", en el sentido de un tratado de filosofía política, arquitectónicamente eslabonado y con una unidad metodológica clara sino, antes bien, un conjunto abierto de materiales textuales, una compilación de cinco series de notas sistematizadas en un ordenamiento en curso de elaboración, revisión y problematización. El estilo elíptico, las ambigüedades, las repeticiones, las transiciones abruptas, la multiplicación de clasificaciones alternativas –a menudo incompatibles–, las interferencias metodológicas, la reformulación de consideraciones programáticas desde diversos puntos de vista, las distintas versiones de un mismo concepto, las promesas no cumplidas, las muchas digresiones e intercalaciones, son indicios de que los diferentes estratos que componen nuestro texto se relacionan entre sí menos como las partes de un sistema y más como los momentos de una búsqueda; todo lo cual nos lleva a pensar que las reflexiones aristotélicas en torno de lo político se constituyen no tanto como el mapa de un territorio sometido a una articulación interna y un orden lógico definitivos, sino más bien como el trabajo de exploración de un rastreador que avanza tentativamente, conectando prácticas y vocabularios políticos con sus fundamentos históricos y conceptuales, desbrozando el léxico cotidiano y abriendo nuevas ocasiones para pensar la vida en común de los seres humanos.

Recapitulando los tres puntos presentados hasta aquí, la vía para justificar la publicación de este texto aristotélico no parece más despejada sino todo lo contrario. En efecto, la *Política* no parece actual; no parece comparable en in-

fluencia con otros tratados suyos –ni entre sus coetáneos ni en los tiempos en que comenzó a tomar forma la conciencia política occidental protomoderna– y ni siquiera parece un libro. La presente introducción enlaza progresivamente una discusión de tales cuestiones con el encuadre de la obra que nos ocupa dentro de ciertas coordenadas históricas, terminológicas y conceptuales. Articulamos la exposición en cuatro apartados, seguidos de una selección de bibliografía sobre la *Política*.

En el primero ("¿Uno solo o muchos libros? Características generales de la obra"), desarrollamos las peculiaridades discursivas de la *Política*. Luego de resumir esquemáticamente el contenido de la obra, nos dedicamos a presentar la controversia en torno del orden de los libros y las diversas soluciones propuestas. Desplegamos las tensiones metodológicas que enfrentaron a lo largo del siglo XX a los intérpretes analítico-genetistas y a los exégetas unitaristas. Finalmente, esquematizamos la estructura de la obra, las vinculaciones internas entre sus partes y la datación aproximada de los distintos escritos que componen el volumen.

El segundo apartado ("Del texto al contexto. Horizonte ideológico e influencia de la obra") pretende, en primer lugar, inscribir el tratado dentro del debate relativo a los compromisos ideológicos de Aristóteles. Después de reponer los lineamientos fundamentales del itinerario vital-intelectual del autor, señalamos algunos de los nexos interpretativos con que los estudiosos han vinculado la letra del texto con la coyuntura de la época. En segundo lugar, nos detenemos en las diversas fases y contextos en que se ha sentido el impacto de la *Política* desde la muerte de Aristóteles hasta nuestros días, estableciendo ciertas directrices generales dentro de las que se enmarca la recepción occidental de la obra y la trayectoria que ha ido recorriendo hasta nuestro presente.

En el tercer apartado ("Aristóteles en el siglo XXI. La *Política* y nosotros"), y con el objeto de ponderar la actualidad de la obra del estagirita, rastreamos las diferencias más significativas entre las categorías y realidades políticas

griegas y aristotélicas, y nuestro actual horizonte de comprensión de lo político.

Finalmente, en el cuarto y último apartado presentamos las características de nuestra traducción, los criterios seguidos a la hora de la anotación y algunas precisiones respecto de ciertas elecciones terminológicas adoptadas en esta versión.

1

¿UNO SOLO O MUCHOS LIBROS? CARACTERÍSTICAS GENERALES DE LA OBRA

En una primera ojeada, la obra se nos presenta con el aspecto de un tratado cuidadosamente ordenado y señalizado, separado en libros y capítulos, con sus renglones rigurosamente numerados, como si no hubiera ningún detalle librado al azar. La normativa que se utiliza para facilitar la lectura, el citado y la consulta de la fuente hace uso de estas coordenadas: por ejemplo, para remitir al pasaje en el que Aristóteles asigna a la ciudad-Estado su carácter de existencia "por naturaleza", se apela a la fórmula "I 2, 1252b 30"; o cuando se quiere señalar el fragmento en el que sostiene que el principio de individuación de toda ciudad-Estado es su régimen político se emplea "III 3, 1276b 10". En tales sintagmas, el número romano refiere al número del libro y el arábigo al del capítulo, y luego de la coma se introduce el número ubicado entre corchetes de la página en donde se encuentra el texto citado. La percepción que tenemos al recorrer de este modo las páginas del libro es la de una arquitectura textual precisa y articulada, una obra digna del perfil tradicional de Aristóteles como pensador sistemático por excelencia. Sin embargo, a medida que profundizamos nuestra lectura del texto esas impresiones van complejizándose significativamente.

Desde un punto de vista filológico, los estudiosos y comentadores suelen estar de acuerdo en considerar la *Política*

como una composición de estratos textuales relativamente independientes sin una unidad general de propósito, es decir que no han sido organizados por Aristóteles en una sola obra. Diógenes Laercio nos da testimonio del carácter *acroamático* de los escritos políticos, es decir, del hecho de que no estén destinados a la divulgación entre un público de lectores ciudadanos, sino restringidos a la circulación interna dentro del Liceo, la escuela fundada por Aristóteles en Atenas.[1]

Desde el punto de vista doctrinario, la ilusión de una unidad monolítica cede ante las tensiones internas, las rediscusiones constantes y la multiplicación de consideraciones paralelas e incompatibles. Debe indicarse al respecto el carácter inacabado del texto:[2] más que *una* obra tenemos una serie de desarrollos alternativos e inconclusos, no solo por defectos de transmisión, sino también por la naturaleza

[1] Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres* V 24. El término *akróasis* ("escucha") ha sugerido tradicionalmente la idea de que las obras de circulación interna eran notas de clase de las que se servía el filósofo para sus cursos en el Liceo. Pero el complejo trabajo de análisis estilístico de muchos pasajes delata un esfuerzo de escritura y un cuidado por las formas que difícilmente se correspondan con la intención de redactar simples notas de clase. Al respecto, véanse la discusión y los análisis estilísticos de E. Schütrumpf, "Form und Stil aristotelischer Pragmatien", *Philologus* 133 (1989), pp. 177-191. "La *Política* no tuvo jamás una forma definitiva para la publicación y, al mismo tiempo, tampoco se quedó en la fase de los apuntes, ya sea del maestro o de los discípulos, preparados para cursos y conferencias. Se trata más probablemente de escritos destinados a un público restringido y calificado, generalmente coincidente con el círculo de los discípulos, frente a los cuales eran leídos, una suerte de publicación *in fieri*, que permitía revisiones, actualizaciones y correcciones" (G. Besso, B. Guagliumi y F. Pezzoli, "Note introduttive ad una nuova edizione, con traduzione italiana e commento, della *Politica* di Aristotele", M. Sanz Morales y M. Librán Moreno (eds.), *Verae Lectiones. Estudios de Crítica Textual y Edición de Textos Griegos*, Huelva, 2008, pp. 1-31).

[2] "El hecho de que en la *Política* no haya referencias a discusiones pasadas que no puedan ser explicadas con relación a pasajes existentes en el tratado tal como lo tenemos, parece volver probable la hipótesis de que ninguna parte considerable de la obra se ha perdido, y que nunca fue concluida" (W. L. Newman II: XXIX). Citamos los comentarios según número de volumen seguido de la página. Para las referencias detalladas, véase Bibliografía.

misma del pensar aristotélico: problemático, inestable, en desarrollo constante. La experiencia de lectura de la *Política* nos aproxima así a una figura de autor "aporético",[3] que contrasta con su impronta de pensador sistemático y la revela en gran medida como el *constructo* ideal de una tradición que, ante el carácter incompleto e inacabado de sus escritos, se propuso unificar y armonizar en un *corpus* lo que procede al modo de una problematización incesante.[4] En todo caso, la sistematicidad de su pensamiento se presenta siempre en proceso, y nunca como definitiva.

Debe decirse ante todo que ni la división en libros y capítulos ni el sistema numérico de referencias se originan en Aristóteles, sino que son producto de una tradición de editores posteriores. Originariamente, los ocho libros que componen la *Política* corresponden a ocho rollos de papiro, que en la Edad Media se transcribieron en códices de pergamino. Las subdivisiones internas proceden de los editores del Renacimiento, que dan a la imprenta un texto griego separado en capítulos numerados. Tampoco Aristóteles es autor de las referencias numéricas que figuran al margen del texto (por ejemplo, "1252b 30" o "1276b 10"): las cifras corresponden a las páginas de la edición crítica de I. Bekker de 1831, considerada como canónica para todo el *corpus* aristotélico y donde el texto griego de la *Política* se extiende desde la página 1252 hasta la 1342; las letras "a" y "b",

[3] P. Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, Taurus, 1984 [1962], p. 20.

[4] Las partes que componen la *Política* parecen ser el trabajo de "un escritor que piensa el tema rigurosamente por sí mismo, un pionero [...]. Quizás las mismas discrepancias y variaciones de perspectiva que notamos en la *Política* apuntan en esta dirección. El sistema está en acto, y no hecho" (Newman II: XXXII). Como subraya R. Robinson, "la *Política* se vuelve menos irritante luego de que uno se ha dado cuenta y ha aceptado el método aporético que utiliza con frecuencia. Aristóteles no está exponiendo principios elementales de política a ser aprendidos por dóciles e ignaros principiantes. Está discutiendo las dificultades que sienten quienes ya han reflexionado sobre los asuntos políticos. El término que Aristóteles emplea para tal clase de dificultades es '*aporía*'" (*Aristotle: Politics Books III and IV. Translation and commentary*, Oxford, Clarendon, 1995, pp. IX-X).

pospuestas a cada número, remiten a la diagramación en dos columnas de cada una de las páginas de la edición citada ("a" = columna izquierda; "b" = columna derecha); y la cifra que sigue a la letra se refiere al número de renglón en cada columna (figura 1).

FIGURA 1

1252

ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ Α.

[illegible]

Reproducción del comienzo del libro I según la edición de I. Bekker (vol. I, 1831, p. 1252)

Los textos de Aristóteles que nos llegan bajo el título de *Tà Politiká* o *Politikôn* (que podrían traducirse como "Tratados sobre asuntos políticos" o "Investigaciones políticas") abordan, tal como se anuncia en el último capítulo de la *Ética Nicomaquea*, un análisis de los regímenes políticos[5] y se

[5] Según el programa de investigación para la *Política* trazado en *Ética Nicomaquea* X 10, Aristóteles se propone indagar "acerca del régimen político en general" (*hólos peri tês politeías*, 1181b 14), un tema que

organizan, según la edición mencionada de Bekker, en una serie de ocho libros cuya tabla de contenidos esquematizamos a continuación en su ordenamiento tradicional (que es el que seguimos en nuestra versión), antes de pasar a discutir algunos inconvenientes que suscita dicha organización y los diversos intentos de solución.

El libro I constituye una investigación sobre la ciudad-Estado y sus partes, principalmente la casa (con sus relaciones internas de dominio: poder despótico, poder conyugal y poder paternal). Luego de caracterizarse el origen de la ciudad-Estado y definírsela conceptualmente como una totalidad que emerge del despliegue de tres comunidades sucesivas (I 1-3), se indaga en la problemática de la esclavitud, discurriéndose sobre su función y sobre su legitimidad (I 3-7). Se analizan la propiedad, la producción, el intercambio, el dinero, la administración doméstica y la crematística (I 8-11). Finalmente, se trata acerca del vínculo entre la virtud y las diversas relaciones de poder existentes al interior de la comunidad política (I 12-13).

El libro II expone críticamente, por un lado, algunos proyectos teóricos en torno al mejor régimen político y, por el otro, ciertas constituciones históricas correspondientes a ciudades-Estado que se juzgan bien gobernadas. Así, luego de una breve introducción (II 1), se consideran inicialmente las propuestas de Platón en *República* (II 2-5) y *Leyes* (II 6), y, ulteriormente, las de Faleas de Calcedonia (II 7) e Hipódamo de Mileto (II 8). Se suceden las consideraciones sobre Esparta (II 9), Creta (II 10) y Cartago (II 11), para terminar con una reflexión sobre diversos legisladores célebres, que otorga especial relieve a la figura de Solón (II 12, de discutida autenticidad).

En el libro III se introducen los conceptos políticos fundamentales de la obra. Se ofrece una definición de la ciu-

reconoce que aún no ha recibido el tratamiento adecuado. Con excepción del libro I, todos los libros plantean en sus capítulos iniciales la exigencia de investigar en torno del régimen político: véanse al respecto II 1 (1260b 29), III 1 (1274b 32), IV 1 (1288b 21), V 1 (1301a 20), VI 1 (1316b 32 y ss.), VII 1 (1323a 14), VIII 1 (1337a 14). Cf. Schütrumpf I: 38.

dad-Estado por referencia a sus partes (los ciudadanos) y a su forma (el régimen político) y se precisa el concepto de ciudadano (III 1-3). Se distingue entre la virtud del hombre moralmente bueno y la del buen ciudadano (III 4-5). Aristóteles clasifica luego las diversas constituciones según la composición y el ejercicio del gobierno por parte del cuerpo cívico (III 6-7) y emprende una discusión de la taxonomía constitucional delineada: la agenda pasa revista a diversas cuestiones vinculadas con la clasificación y legitimidad de los regímenes políticos (III 8-9), a algunas aporías en torno al cuerpo cívico gobernante, a la relación entre el gobierno y la ley, la igualdad y la justicia (III 10-13). El libro se cierra con un análisis de la monarquía y sus variantes (III 14-18).

El libro IV se ocupa de determinar en líneas generales los objetos teóricos de la filosofía política, entendida esta como investigación acerca de los regímenes políticos. Se refina y amplía la taxonomía constitucional del libro III en términos de cuatro líneas de indagación fundamentales: cuál es el mejor régimen, cuál se adapta mejor a ciertos individuos, cuál es el régimen adecuado a partir de determinadas condiciones previas, cuál es el que mejor se adapta a la mayoría de los casos (IV 1). Se discute el número de las constituciones y de sus variantes (IV 2) y se vincula la pluralidad de constituciones con las partes funcionales que componen la ciudad-Estado (IV 3-4). La secuencia prosigue con un estudio particularizado de los regímenes políticos y sus respectivas variantes: oligarquía y democracia (IV 4-6), aristocracia (IV 7), república (*politeía*) (IV 8-9) y tiranía (IV 10). Se introduce el problema de la estabilidad política y de las medidas que en cada caso preservan los regímenes políticos (IV 11-13). Finalmente, se examinan los tres componentes institucionales de todo régimen político: los órganos deliberativos, las magistraturas y los organismos judiciales (IV 14-16).

El libro V comienza con una exposición tipológica de las causas de los conflictos entre facciones y de los cambios de régimen político (V 1-7). Se recomiendan ciertas medidas

para asegurar la preservación de las diversas constituciones: distribución adecuada de la propiedad y de los derechos políticos, preminencia de la clase media, educación en los principios constitutivos del régimen, entre otros (V 8-11). Luego se da paso a una discusión incompleta acerca del cambio constitucional en la *República* de Platón (V 12).

En el libro VI se especifican las partes institucionales de los regímenes políticos (VI 1). Se exponen los principios, instituciones y variedades de la democracia (VI 2-5) y de la oligarquía (VI 6-7) desde el punto de vista de su aptitud para preservar la estabilidad. En el último capítulo se pasa revista a los tipos de magistraturas necesarias en cada ciudad-Estado, en conformidad con los diversos regímenes políticos (VI 8).

El libro VII se ocupa del mejor régimen político, estableciéndose en un comienzo que la felicidad configura el fin propio de la vida más digna de ser vivida (VII 1-3). Se consideran luego las condiciones necesarias para el mejor régimen (escala, cantidad y calidad de los habitantes, constituyentes comerciales, militares y pedagógicos) (VII 4-7). Se identifican a continuación los grupos que integran la ciudad-Estado y se determina su relación con la forma de organización de la *pólis* (VII 8-9). Se analizan los problemas relativos a la distribución de la propiedad (VII 10) y al emplazamiento y disposición espacial de la mejor ciudad-Estado (VII 11-12). Se considera como objetivo de la mejor constitución la consecución de la felicidad (VII 13), para lo cual se postula como fundamental una educación que introduzca en el alma las virtudes adecuadas (VII 14-15). Cierra el libro una discusión sobre la normativa destinada a regular los matrimonios y la procreación (VII 16), y la educación de los jóvenes en distintos niveles según la edad (VII 17).

El libro VIII prosigue el tratamiento de la educación en el mejor régimen político: reafirmación de su carácter estatal (VIII 1), examen crítico de la educación tradicional (VIII 2-3), diseño del plan de estudios más apto y señalamiento de sus núcleos curriculares (gimnasia, música) y de una serie de consideraciones en torno a los tipos de ritmos y armonías a

utilizar en la educación musical (VIII 4-7). El último libro se interrumpe en este punto.

CONTROVERSIA EN TORNO AL ORDEN DE LOS LIBROS. GENETISTAS FRENTE A UNITARISTAS

Aunque el orden tradicional esquematizado parece darle al texto una cierta unidad a partir de la secuencia temática de los asuntos tratados –que revisitan los principales tópicos del pensamiento político griego–, con la *Política* conviene poner a prueba la pretensión de buscar *una* obra y asumir, por el contrario, que tenemos entre manos una compilación de varios conjuntos de notas con diversos grados de articulación interna.[6]

A grandes rasgos, la estructura de conjunto presenta dos fracturas fundamentales. Tenemos en primer lugar la serie introductoria, conformada por los libros I a III; luego se produce un quiebre al inicio del libro IV, donde se elabora un programa constitucional alternativo que sirve de base a las indagaciones de los libros V y VI; finalmente, al cabo de

[6] Según O. Gigon, "la *Política* se cuenta notoriamente entre los textos menos unitarios que poseemos de Aristóteles" (*Aristoteles Politik eingeleitet, übersetzt und kommentiert*, Zurich-Munich, 1998 [1973], p. 21), rasgo que comparte eminentemente con la *Metafísica*. Tal como afirma W. L. Newman, "vemos que a pesar de que existe cierto grado de unidad a lo largo de la *Política*, no se trata de un todo bien planeado. Sus partes componentes más o menos encajan, aunque no terminan de hacerlo perfectamente" (II: XXIX). "El caso de la *Política* es, creo, único entre los tratados más extensos de Aristóteles en el hecho de que cada uno de sus cinco *méthodoi* componentes comienzan con una introducción que bien podría valer como introducción al conjunto. [...] Cada uno parece tomar un punto de partida completamente independiente" (J. L. Stocks, "The composition of Aristotle's *Politics*" (1927), en P. Steinmetz (ed.), *Schriften zu den Politika des Aristoteles*, Hildesheim, Georg Olms, 1973, p. 25). T. Saunders arriesga una analogía gastronómica: "la *Política* es una obra cuya fuerza reside en sus partes: es un banquete cuyos alimentos, por más nutritivos y suculentos que sean, pueden haber salido de la cocina en el orden equivocado. Más aun, para un paladar no acostumbrado a la cocina de Aristóteles, los platos tienen un sabor un tanto extraño" (T. J. Saunders, "Introduction", en T. A. Sinclair, *Aristotle: The Politics. Translation*, Harmondsworth, Penguin, 1981 [1962], p. 36).

una brusca interrupción de VI, los libros VII y VIII despliegan la búsqueda –anunciada y preparada dialécticamente en II– en torno del mejor régimen político. Debe destacarse, además, que el libro I se halla prácticamente desvinculado del resto; que el libro III termina con la misma oración con la que comienza el VII, pasando por alto los libros centrales; que el libro II discute las opiniones relativas a la mejor constitución –la cual se expone recién en VII y VIII–; que el libro IV termina con una indagación acerca de los componentes institucionales del régimen político, perspectiva retomada al comienzo del libro VI, aun cuando entre ellos medie el libro V, que no considera tal tópico y cuyo tema –modos de destrucción y de preservación de los regímenes políticos– se suponía que debía tratarse a modo de conclusión (según el programa de IV 2, 1289b 22 y ss.). Ahora bien, el cambio de estructura que se logra anteponiendo los libros VII y VIII al libro IV no mejora la situación del conjunto, dado que la transición del libro VIII al IV es aun más abrupta que la que media entre el III y el IV. Finalmente, tampoco solucionamos las dificultades del ordenamiento tradicional intercambiando la disposición de los libros V y VI, dado que estaríamos contrariando las claras remisiones retrospectivas de VI al libro precedente.

Las discrepancias estructurales que exhibe el ordenamiento en cuestión evidencian que se halla irresuelto el problema de la secuencia en que debemos leer esta obra. El ensamblaje arquitectónico del escrito no parece obedecer a un plan del propio Aristóteles, sino al de algún editor posterior.[7] Dado que presenta grados de elaboración claramente desiguales y contiene una serie de abordajes que en varios puntos decisivos parecen interferir metodológica y conceptualmente entre sí, cabe considerar los libros que

[7] Probablemente haya sido Andronico de Rodas, escoliarca (jefe de escuela) del Liceo en Atenas en el siglo I a. C., el responsable de editar los escritos aristotélicos en la organización y con los títulos que hoy conocemos. Hubo estudiosos que supusieron la intervención de editores y redactores intermedios en el lapso de tiempo que va de Aristóteles hasta Andronico, pero hoy se tiende a descartar tales conjeturas.

conservamos como una sucesión de escritos sobre los que Aristóteles habría estado trabajando a lo largo de su vida, pero que quedaron a la espera de una redacción definitiva que nunca tuvo lugar. Según E. Barker, "no podemos interpretar [la *Política*] como un conjunto sintético y armonioso", porque se trata claramente de un texto en crudo, con fallas de aleación: "una agregación que permanece imperfecta porque no hubo tiempo de aplicar al crisol el calor de pensamiento necesario para fundir los diferentes productos en una unidad".[8]

Desde el Renacimiento hasta nuestros días se ha venido desarrollando una disputa entre editores, traductores, comentadores e intérpretes en torno a la verdadera estructura y disposición de la obra que nos ocupa. Inicialmente se sucedieron propuestas de alterar la secuencia de los libros con el propósito de restaurar la lógica interna del tratado. Ya Nicolás de Oresme había puesto en evidencia la cuestión en su traducción francesa de la *Política* –elaborada en 1370 pero recién publicada en 1489 y la primera en verter el texto a una lengua romance–, pero fue a partir de A. Scaino da Saló (comentario en 1577, traducción en 1578) que numerosas versiones contemplaron modificaciones en la estructura tradicional de la obra, puntualmente ubicando el módulo VII-VIII entre los libros III y IV (secuencia: I-II-III, VII-VIII, IV-V-VI).[9] Desde la traducción francesa de B. de Saint-Hilaire (París, 1837), fueron varios los que introdujeron una modificación adicional anteponiendo el libro VI al V, con lo cual el orden del conjunto resultaba ser I-II-III, VII-VIII, IV-VI-V.

[8] E. Barker, "The Life of Aristotle and the Composition and Structure of the *Politics*", en P. Steinmetz (ed.), *Schriften zu den Politika des Aristoteles*, *op. cit.*, p. 41.

[9] Este es el orden que adopta también Newman en su edición crítica con comentario de 1887-1902. Para un exhaustivo panorama de estas cuestiones y de las que siguen con relación a la estructura de la *Política*, cf. E. Schütrumpf, "Einleitung", en I: 39-67, y, especialmente, "Exkurs I. Zur controverse um die genetische-analytische bzw. unitarische Betrachtungsweise", en *Die Analyse der Polis durch Aristoteles* 1980, pp. 287-326.

Con la intervención de U. von Wilamowitz-Moellendorf a fines del siglo XIX se impuso un sensible cambio de perspectiva en la discusión filológica sobre la *Política*. Consciente del estado insatisfactorio del orden de los libros y de sus variadas enmiendas a lo largo de más de trescientos años, Wilamowitz adoptó inicialmente la serie I-II-III y sostuvo que los dos bloques de texto subsiguientes (VII-VIII y IV-VI) eran tratamientos autónomos, no integrados entre sí, que debían pensarse como yuxtapuestos (con lo cual perdía importancia la cuestión de la sucesión correcta de los libros) y, fundamentalmente, que obedecían a períodos distintos en la vida de Aristóteles (el bloque VII-VIII sería más temprano que IV-V-VI).[10]

En 1912, W. Jaeger puso en cuestión el presupuesto de que la unidad literaria mínima a la hora de subdividir las investigaciones políticas aristotélicas coincidía con cada uno de los ocho rollos-libros que la tradición nos legó, dado que el mismo Aristóteles parecía dividir el conjunto en unidades de escritura (que denominaba *méthodoi*, *pragmateíai* o *lógoi* y deben entenderse como "investigaciones especializadas") que podían ocupar eventualmente más de un libro-rollo.[11] Jaeger propuso dividir el texto en una serie de ensayos independientes que no resultaban equivalentes sin más a nuestra división en libros. El título *Política* se mostraba así, claramente, como el nombre de una compilación de escritos que habían conocido una existencia separada antes de pasar a integrar la obra unitaria que hoy estudiamos.

En 1923, Jaeger profundizó las sugerencias analíticas de Wilamowitz en un estudio que cambiaría la historia de las investigaciones sobre Aristóteles, inaugurando oficialmente la corriente genetista de interpretación de la *Política*.[12] A contramano de una tradición que aspiraba a

[10] *U. von Wilamowitz-Moellendorf, Aristoteles und Athen*, 2 vols., Berlín, Weidmann, 1893.

[11] W. Jaeger, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlín, Weidmann, 1912.

[12] "Puede decirse que desde 1923 la casi totalidad de la literatura aristotélica es una respuesta a W. Jaeger" (P. Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, *op. cit.*, p. 8).

presentar un *corpus* sistemático y homogéneo, sin fracturas ni dinamismos, Jaeger montó una hermenéutica dedicada a rastrear las huellas de la evolución del pensamiento del filósofo en conformidad con tres etapas distintas dentro de su itinerario vital-intelectual.[13] Respecto de la *Política*, el filólogo alemán distinguía dos series de textos pertenecientes a fases distintas, antecedidos por una introducción que consideraba de redacción tardía: por un lado, propuso comprender II, III y VII-VIII como la más temprana versión de la política aristotélica ("*Urpolitik*"), signada por fuertes influencias platónicas (principalmente en relación al proyecto de delinear una constitución ideal) y correspondiente al período que Aristóteles pasó en Asos y Mitilene (348-342 a. C.); el libro I habría sido compuesto posteriormente (quizás por separado, pero luego adaptado a la manera de una introducción general); finalmente, el bloque IV-V-VI se inscribía en los años de madurez de un pensador ya liberado de la égida idealista del maestro y más volcado hacia la indagación empírica (correspondiente a su segunda estadía en Atenas y a su actividad en el Liceo).[14]

En 1924, H. von Arnim adoptó el punto de mira analítico-evolutivo y consideró los bloques IV-VI y II-VII-VIII como independientes y pertenecientes a dos fases sucesivas de la producción aristotélica.[15] Pero en contra del esquema jae-

[13] W. Jaeger, *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995 [1923]. Las tres etapas distinguidas por Jaeger son i) la estancia en la Academia de Platón (367-347 a. C.), ii) un período de viajes luego de su primer alejamiento de Atenas (347-336 a. C.) y iii) el período correspondiente a su fase de madurez en el Liceo (336-323 a. C.).

[14] Acerca de la última fase de desarrollo del pensamiento político aristotélico Jaeger afirma que "ya no es el Estado ideal la norma que determina lo asequible y deseable en ciertas circunstancias. La norma es inmanente y biológica [...]. En tal especulación [la platónica] era la regla la división lógica, pero aquí lo es el sentido de la forma biológica. Así resulta claramente en la detallada comparación metódica entre la teoría de las formas del Estado y la de la morfología de los animales, que coloca Aristóteles al comienzo de su nuevo estudio [libro IV]" (*Ibid.*, pp. 310-311).

[15] Según H. von Arnim, la propuesta hermenéutica de Jaeger constituye el único camino que "puede conducir a una acabada compren-

geriano argumentó básicamente que la *Urpolitik* (integrada por II, III y VII-VIII) carecía de unidad formal, compositiva y doctrinaria, afirmando que los libros VII-VIII eran los más tardíos, antecedidos por el libro II, compuesto a modo de introducción. A su vez, los libros I y III correspondían a los estratos más antiguos de la obra, mientras que el bloque IV-VI debía ubicarse en una etapa intermedia. Así, mientras que el orden genético de los componentes de la *Política* se cifraba según Jaeger como III, II, VII, VIII / IV-V-VI, I, von Arnim se inclinaba por fechar las *pragmateiai* siguiendo la secuencia I, III / IV-V-VI / II, VII-VIII.

Al calor de la controversia entre Jaeger y von Arnim, la hipótesis analítico-evolutiva se instaló de allí en más como un punto de pasaje obligado para cualquier interpretación de la *Política* de Aristóteles. Fue así que muchos otros ensayos en torno de nuestro texto adoptaron tal perspectiva, descomponiendo la obra en diversas capas y proponiendo parámetros alternativos de periodización.[16] Algunos genetólogos desarrollarían hasta el extremo el método evolutivo, llegando hasta una auténtica microgénesis dirigida a descubrir no solo la verdadera secuencia evolutiva de las *pragmateiai* y los libros, sino también de los capítulos e incluso de parágrafos al interior de los capítulos. Como consecuencia de este paradigma hermenéutico, el texto se fue desagregando en una serie de unidades cada vez más inconexas entre sí, al igual que el pensamiento político del estagirita.

Como reacción a la multiplicación de interpretaciones analíticas, se suscitó en buena parte de la crítica aristotélica una suerte de fobia genetista, altamente reticente a la disección del texto en estratos de fases diversas, en gran

sión y a una correcta evaluación de la doctrina aristotélica del Estado" ("Zur Entstehungsgeschichte der aristotelischen Politik" [1928], citado en E. Schütrumpf, *Die Analyse der Polis...*, *op. cit.*, p. 299).

[16] K. Kahlenberg, "Beitrag zur Interpretation des III. Buches der aristotelischen Politik", en P. Steinmetz, *op. cit.*, pp. 102-180; W. Siegfried, *Die Staatslehre des Aristoteles*, Zurich, 1942; W. Theiler, "Bau und Zeit der aristotelischen Politik", en E. P. Hager (ed.), *Ethik und Politik des Aristoteles*, Darmstadt, 1972, pp. 253-274; E. Schütrumpf, *Die Analyse der Polis...*, *op. cit.*

medida demarcadas –según estos críticos– a partir de intuiciones personales de los intérpretes. El caso de E. Barker se muestra paradigmático al respecto. Luego de haber adherido con entusiasmo a la causa analítico-evolutiva,[17] en la introducción a su traducción de la *Política* de 1946 cambió de orientación y señaló que "el uso del método genético se halla viciado de subjetividad. El investigador que lo usa se vuelve presa de su propia interpretación de Aristóteles; y así, hace de este un estrato temprano y de aquel uno más tardío, sobre la base de sus sentimientos interiores acerca del Aristóteles 'temprano' o 'tardío'".[18]

La línea unitaria procuró suturar por el lado de la interpretación las diversas tensiones, modificaciones y fases esbozadas por los genetistas, sobrevolando teóricamente las inconsistencias textuales de la fuente. Por debajo de la multiplicidad de variaciones y cambios que la perspectiva evolutiva había puesto de manifiesto se intentó buscar una misma concepción política de fondo que permitiera reaprehender unitariamente la obra.[19]

[17] "The Life of Aristotle and the Composition and Structure of the *Politics*" [1931], *op. cit.* Aquí Barker le reconoce a Jaeger haber alterado el panorama de la discusión, disolviendo las disputas por el orden lógico de los libros en el orden cronológico de su datación (*idem*, p. 33). Particularmente fecundo le parecía el enfoque jaegeriano aplicado a la *Política*. Comparándolo con el canto XI de la *Odisea* en el que Ulises se encuentra con los muertos en el Hades, el método analítico-genético se mostraba como un enfoque apropiado para recuperar una vitalidad que el texto político de Aristóteles vio neutralizada por obra de la tentación sistemática de la escolástica: "si podemos relacionar los estratos de la *Política* con estas etapas y fases, le habremos dado un trasfondo y un contexto: como si les diéramos a beber sangre, los haremos capaces –tal como a los fantasmas en la *nékuia*– de hablar articuladamente" (*ibid.*).

[18] E. Barker, *Aristotle. Politics. Translated with an Introduction, Notes and Appendixes*, Oxford, Oxford University Press, 1948 [1946], p. XLII. Más recientemente, A. Kamp considera que el extendido programa de investigación analítico-genetista conformó la fase más reciente dentro de un proceso general de extrañamiento del sentido originario de la *Política* de Aristóteles (1993, p. 25).

[19] Como revela I. Düring, "la cronología relativa de sus escritos sobre política tiene relativamente escasa importancia para la comprensión de la filosofía política de Aristóteles, pues en conjunto y en general su concepción básica permanece inalterada. No tiene sentido averiguar sobre una '*Política* originaria' [*Ur-Politik*]" (*Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento*, México, UNAM, 2005 [1966], p. 738). J. Aubonnet destaca, por su parte, que los diversos materiales textuales que componen la obra son reconducibles a "un pensamiento único", "el mismo espíritu operando aquí y allá", lo cual permite pensar en la posibilidad de una "unidad de estructura" (Aubonnet I: XCVI, CXVII).

La reacción unitarista parece tener cierto sustento, ya que del hecho de que los estratos textuales que componen la *Política* sean heterogéneos y no hayan sido integrados por Aristóteles en una unidad bien planeada, no se sigue que las notas que conservamos carezcan de vinculaciones internas. La progresión eslabonada de muchos problemas y, sobre todo, la gran cantidad de referencias cruzadas que interconectan entre sí los diversos libros y secciones nos dan la pauta de que el material que nos llegó contiene elementos que permiten reconstruir un diagrama ordenador, por más provisorio e inconsistente que pueda parecer.[20]

Estructura y cronología relativa de la obra

Nuestra propuesta para comprender la estructura de la *Política* abreva directamente en la concepción ofrecida por E. Schütrumpf, actual exponente de la vertiente analítico-genética y autor de un comentario en cuatro volúmenes que

[20] Se ha querido ver en dichas remisiones las interpolaciones de editores o redactores intermedios que las habrían incluido para armonizar el caos textual transmitido. Contra dicha lectura testimonian ciertas referencias cruzadas que no encuentran correspondencia dentro de los materiales que llegaron a nosotros: véanse, por ejemplo, I 13, 1260b 12; II 6, 1265b 17, 1266a 25; VII 16, 1335b 2; VII 17, 1336b 24; VIII 3, 1338a 32 y ss.; VIII 7, 1341b 23. Las remisiones proceden de Aristóteles y constituyen un indicio de que los textos fueron sometidos a revisiones y reelaboraciones. Así plantea la cuestión I. Düring: "en la mayor parte de los tratados encontramos adiciones de diversa índole, que permiten concluir que reelaboró los escritos y, al hacerlo, introdujo notas y referencias cruzadas; en algunos casos tal vez se justifica hablar de una revisión"; aun así, "nadie se hace hoy ilusiones de que en cada caso concreto se pueda comprobar siempre, con seguridad, si se trata de una adición o de una anotación marginal, o si introdujo una adición inmediatamente después de la escritura en limpio o con motivo de una reelaboración posterior" (*Aristóteles...*, *op. cit.*, p. 67).

resulta hoy ineludible para cualquiera que desee aproximarse rigurosamente al texto.

En cuanto a su división interna, consideramos que la presente obra constituye la compilación de cinco *méthodoi* distintos que versan sobre temáticas conexas: I (investigación en torno de la ciudad-Estado y sus partes, especialmente sobre la administración doméstica), II (examen crítico de proyectos constitucionales teóricos y de constituciones históricas con fama de estar bien gobernadas), III (exposición de conceptos y problemas fundamentales), IV-V-VI (morfología de los regímenes existentes con atención a sus factores de destrucción y de preservación) y VII-VIII (presentación del mejor régimen político). De acuerdo con esta reconstrucción, la estructura consta, en primer lugar, de dos cuerpos principales, los libros I y III, que plantean sendos comienzos alternativos para dos investigaciones políticas inacabadas, que no logran llevar a término sus correspondientes programas; luego tenemos el libro II (de factura también incompleta), que sirve de introducción a los dos bloques separados que le siguen, por un lado los libros IV-V-VI y, por el otro, los libros VII-VIII.

Si la obra no da la impresión de hallarse integrada en una redacción final por parte de su autor, no resulta razonable excluir la hipótesis de que Aristóteles haya trabajado en los diversos estratos textuales en diferentes momentos de su vida. Asimismo, tampoco cabe rechazar la conjetura de que el carácter inconcluso de ciertos tratamientos no se debe a defectos de transmisión del texto sino, como hemos sugerido, al abandono, reelaboración o modificación de perspectivas que el propio Aristóteles habría juzgado insatisfactorias.

Se trata entonces de delinear una secuencia genética atendiendo al movimiento del texto, y no a presuposiciones generales en torno a un presunto balance de influencias (de "platónico" a "no-platónico") o al desarrollo de la personalidad del filósofo (de "idealista" a "empirista").[21]

[21] A la hora de establecer cronologías relativas a los escritos nos parece inconducente apelar a los criterios psicológicos usuales que demarcan las fases aristotélicas desde Jaeger, a saber, que el proceso de maduración filosófica de Aristóteles deba medirse necesariamente en términos de un alejamiento respecto de Platón y, luego, que se trace la evolución espiritual del estagirita desde una concepción "abstracta-idealista-teórica" hacia una visión "concreta-realista-empírica" de la política. Al respecto debemos decir inicialmente que la presencia de Platón resulta constante a lo largo de las páginas políticas aristotélicas, incluso allí donde Aristóteles trabaja con materiales platónicos sin referirse expresamente a su maestro. En segundo lugar, no solo diremos que ni siquiera en los libros considerados "empíricos" Aristóteles deja de lado su búsqueda del régimen político "ideal", sino que se trata de un pensador que nunca deja de aproximarse a los asuntos políticos en el modo de la indagación teórica (y por lo tanto no encontramos ningún capítulo en toda la obra al que quepa considerarlo como meramente empírico, sin incrustaciones teóricas de ninguna índole). (Cf. Schütrumpf IV: 169-170). Según Aubenque, "no hay un Aristóteles platonizante seguido de un Aristóteles antiplatónico, como si el segundo no fuera ya responsable de las afirmaciones del primero, sino *un* Aristóteles acaso doble, acaso desgarrado, a quien podemos pedir razón de las tensiones e incluso de las contradicciones de su obra" (*El problema del ser en Aristóteles*, *op. cit.*, p. 17).

Desde esta perspectiva podemos empezar considerando el bloque IV-V-VI, unidad sostenida por un mismo programa de investigación teórico-constitucional y que es donde Aristóteles expone una clasificación de regímenes que aparece como la más amplia y articulada de toda la obra. Tanto por su nivel de elaboración como por la riqueza y variedad de las problemáticas y distinciones introducidas, este módulo parece representar la fase definitiva del pensamiento político de Aristóteles. Las numerosas referencias a instituciones y eventos políticos antiguos y contemporáneos –cuya marca más tardía alude en V 10 (1311b 1) al asesinato de Filipo II de Macedonia en 336 a. C.– presupone que Aristóteles, para la época en que compuso IV-VI, contaba ya con materiales procedentes de la recopilación de constituciones llevada a cabo en la época de su segunda estadía en Atenas.[22] Los restantes libros –los que Jaeger consideraba parte de la *Urpolitik* (II, III, VII-VIII) y, además, el libro I– no deben fecharse con posterioridad al bloque IV-VI sino que deberían anteponerse a él desde el punto de vista evolutivo.[23]

[22] Schütrumpf I: 64; III: 178.

[23] Schütrumpf III: 178.

Los libros VII-VIII deben considerarse, tal como sugirió Wilamowitz, como un tratado sin conexión con IV-VI y que probablemente conoció una existencia autónoma antes de ser incorporado a nuestro texto. La posición de VII-VIII después de IV-VI no obedece a ningún plan de conjunto que Aristóteles hubiera podido tener sobre la obra: no ha podido encontrarse en VII-VIII ninguna referencia retrospectiva a IV-VI; las menciones a la mejor constitución (en III 18, en IV 2 e incluso en *Ética Nicomaquea* X 10) no se corresponden con la ejecución del plan de VII-VIII.[24] Respecto de III y de IV-VI, el tratamiento de VII-VIII desarrolla una metodología de análisis de las partes de la *pólis* de carácter *sui generis*, así como una concepción idiosincrática de los objetivos y de la necesidad de la intervención práctica.[25] A favor de una datación temprana de este módulo de la *Política* habla el material etnográfico sobre el que Aristóteles trabaja (el que hace uso de textos prearistotélicos y no –todavía– de la compilación de constituciones desarrollada en el Liceo),[26] una influencia platónica sin paralelo en los demás segmentos del libro[27] y las conexiones temático-conceptuales con otros textos tempranos tales como I y II.

En cuanto a la modificación de la secuencia tradicional que antepuso VII-VIII a IV-V-VI,[28] adoptada mayoritariamente

[24] Schütrumpf IV: 161.

[25] Schütrumpf IV: 167.

[26] R. Weil, *Aristote et l'histoire*, citado en Schütrumpf IV: 160.

[27] Lo mismo vale para IV 4, un capítulo interpolado en el libro IV que debería adscribirse al mismo período que VII-VIII (Schütrumpf IV: 167). La diferenciación funcional de las partes de la *pólis* en VII 8, por ejemplo, apenas si se diferencia de los esquemas platónicos. La influencia fundamental para VII-VIII corresponde claramente a las *Leyes*. "Para ningún otro libro *en su conjunto* puede notarse una influencia de Platón tan fuerte como la que observamos en VII-VIII" (Schütrumpf IV: 169).

[28] Con relación al hecho de que la última frase del libro III comienza precisamente como el libro VII (VII 1, 1323a 14), hay que decir que estas palabras se consideran actualmente una interpolación de un copista deseoso de alterar el orden transmitido de los libros. Debería excluirse la presuposición de que III 18 remite directamente a VII (Schütrumpf II: 577 y ss.).

hasta fines del siglo XIX con muy pocas excepciones, creemos que, desde el punto de vista de la lógica interna de la compilación que llegó a nosotros, el libro III no puede considerarse preparatorio de VII-VIII, sino más claramente de IV-VI.[29] VII-VIII tampoco aportan la norma para juzgar las "constituciones inferiores", como han sostenido muchos partidarios de la rectificación, y por lo tanto no se hallan conceptualmente presupuestos por los libros IV-VI de manera que sea necesario anteponerlos a ellos.[30]

El libro II se halla claramente vinculado con el módulo VII-VIII, en la medida en que conforma un trabajo histórico-crítico preparatorio de la investigación sobre la mejor constitución. Ambas partes de la *Política* exhiben un gran número de coincidencias que tienden puentes entre sí, pasando por encima de la serie central III-IV-V-VI.[31] La datación de II es también temprana, se remonta probablemente al tiempo de la estadía en Asos (348-345 a. C., cuando apenas había dejado la Academia) y podría resultar incluso anterior a VII-VIII, dado que todo parece indicar que Aristóteles delineó su mejor régimen de VII-VIII sobre la base de esta confrontación crítica con las propuestas teóricas y las constituciones mejor reputadas de su tiempo.[32] Además de no presuponer conceptos o distinciones típicos de la serie IV-VI, las indicaciones históricas e institucionales del libro II no parecen hacer uso del *corpus* de constituciones recopiladas hacia el final de la vida de nuestro autor.[33]

La datación de conjunto del libro III, columna vertebral de la obra, resulta complicada dado que el libro incluye

[29] La cercanía lógica entre III y IV-V-VI se fundamenta adicionalmente en referencias cruzadas clave de estos últimos hacia el primero: ver especialmente las cuatro alusiones retrospectivas de IV 2, 1289a 26 (remisión a III 6 y ss.); IV 10, 1295a 4 y ss. (remisión a III 14 y ss.); V 1, 1301a 28 (remisión a III 9, 12-13); VI 3, 1318 a 26 (remisión a III 10, 1281a 14-17) (Schütrumpf III: 180).

[30] Schütrumpf IV: 155.

[31] Schütrumpf II: 104-106.

[32] Schütrumpf II: 107-108.

[33] Schütrumpf II: 98-99.

capítulos en los que se evidencia un importante trabajo de reelaboración y revisión. Pertenece a una investigación autónoma en estado incompleto que claramente antecede en sentido temporal a IV-VI: los problemas y preguntas fundamentales que Aristóteles plantea en III se verán replanteados y complejizados desde nuevas perspectivas en IV-VI.[34] El final del libro, desde los capítulos 12 a 18, parece responder a los planteos y presupuestos del *Político* de Platón, al igual que los capítulos 4 y 5, que interrumpen la continuidad entre III 1-3 y III 6-11, dos grupos de capítulos probablemente más tardíos.

En cuanto al libro I, no pueden establecerse conexiones significativas con el bloque IV-VI, lo cual testimonia en contra de adscribirlo a la última fase del pensamiento de Aristóteles (tal como sostuvo Jaeger, que lo consideraba como una introducción de redacción posterior).[35] Los vínculos temáticos y conceptuales más claros parecen remitir a VII-VIII, de modo que bien pueden suponer una datación temprana, correspondiente a la época de la estancia en la Academia (367-347 a. C.), quizás anterior al bloque VII-VIII (en VII se remite a I como a una investigación ya emprendida).[36] Las remisiones retrospectivas[37] y la influencia del *Político* de Platón también vinculan a I con III; evolutivamente corresponderían ambos al mismo período, aunque I pareciera ser anterior a III.[38]

La secuencia genética de composición de nuestro texto puede esquematizarse, entonces, del siguiente modo:

[34] Schütrumpf II: 115.

[35] Según Schütrumpf, el libro I no es una introducción general a todo el escrito ni tampoco es de redacción tardía (I: 57, 132).

[36] Cf. VII 3, 1325a 30: "pero acerca de estos asuntos [esclavos y libres por naturaleza] ya se han hecho precisiones suficientes en los primeros discursos".

[37] Por ejemplo, III 6, 1278b 17: "en los primeros discursos, en los cuales se trató acerca de la administración doméstica y la esclavitud, también se dijo que por naturaleza el ser humano es un animal político".

[38] Schütrumpf I: 130, nota 8.

I, III / II, VII-VIII / IV-VI

(367-347 a. C.) (348-345 a. C.) (336-323 a. C.)

La perspectiva analítico-evolutiva de comprensión filológica de la *Política* de Aristóteles no se halla exenta de consecuencias en el plano de la interpretación. Así como no existe *una* obra, tampoco puede hablarse de *una* concepción política inmutable a lo largo de la vida de su autor. Mientras que la interpretación unitarista busca hacer converger las partes de la obra en un sistema de ideas homogéneo y sin fisuras, una lectura analítica hecha a conciencia pretende establecer distinciones claras para reconstruir la estructura quebrada y heterogénea del tratado, con el objetivo de preservar el caudal de tensiones doctrinarias y metodológicas que el prisma de la sistematicidad total termina por reducir y neutralizar.[39] En línea con el perfil aporético de Aristóteles, creemos más fecundo poner de relieve la diversidad y el dinamismo del pensar aristotélico, y así restituir los desacuerdos y desplazamientos de una obra que, como todo texto político, revela una riqueza de perspectivas, problemas e ideologemas difíciles de reducir a la sintaxis lógica de la identidad. En todo caso, la unidad podrá ser para nosotros un punto de llegada de la interpretación, pero no un punto de partida *a priori*.

Consideramos que, ante una fuente inestable y polimorfa, la lectura analítica no disuelve al autor ni tampoco elude necesariamente los problemas filosóficos, sino que, por el contrario, bien puede ser una forma de resguardar el margen de interpretación necesario para abarcar íntegramente textos de estas características. A fin de cuentas, "las obras de Aristóteles exigen lectores".[40]

[39] E. Schütrumpf, *Die Analyse...*, *op. cit.*, pp. 323-324. "Me parece que lo más importante en el método analítico-genético reside en que se toman en serio todas las notas divergentes y se pretende esclarecerlas en sus relaciones mutuas" (I: 61-62, nota 4).

[40] T. J. Saunders, "Introduction", en T. A. Sinclair, *op, cit.*, p. 32.

2

DEL TEXTO AL CONTEXTO. HORIZONTE IDEOLÓGICO E INFLUENCIA DE LA OBRA

La afirmación del carácter distanciado del escrito, la escasa repercusión en la época y su despareja recepción posterior se cuentan entre las coordenadas iniciales para considerar el problema de la historia de la interacción entre texto y realidad política.

En todo tratado de filosofía política debería poder distinguirse cuál es el perfil ideológico del autor, qué evaluaciones o proyectos diseña y a cuáles suscribe, qué apuestas históricas laten por detrás de su escritura. Y, sin embargo, la *Política* de Aristóteles parece exhibir una indeterminación esencial a la hora de tomar en cuenta la presión de la coyuntura sobre el andamiaje normativo de la obra: ¿es Aristóteles pro-monárquico?; ¿está a favor de la aristocracia?; ¿aboga por alguna forma de democracia?; ¿suscribe el proyecto de una liga hegemónica de ciudades-Estado griegas liderada por Macedonia? Las respuestas a estas cuestiones varían según los pasajes de la *Política* seleccionados y según las traducciones e interpretaciones de tales pasajes, de modo que se presentan diversas opciones que no siempre resultan armonizables entre sí.

No hay consenso en cuanto a las líneas políticas concretas legitimadas o impugnadas por el autor, lo cual se revela como un rasgo peculiar teniendo en cuenta el género al que la *Política* pertenece: "es difícil decir que el pensamiento político aristotélico refleja la situación política de la Grecia clásica del siglo IV o constituya la ideología de una fracción política"; "es probable que la *Política* tenga una posición del todo marginal en la cultura griega clásica, aun siendo un documento importante para la comprensión de los problemas políticos que podían suscitarse en una ciudad en el período clásico".[41]

[41] C. Viano (trad., introd. y notas), *Aristotele. Politica. Costituzione di Atene*, Turín, UTET, 2006 [1992], p. 40.

La historia de la recepción occidental de la obra también nos enfrenta con ciertas consideraciones que contribuyen a delinear el carácter singular del texto que nos ocupa. Es un hecho que la *Política* de Aristóteles no siempre estuvo investida con el título de "clásico" del pensamiento político del que goza hoy en día. Comparada con otras obras del filósofo (tales como los tratados de lógica, la *Metafísica*, la *Ética Nicomaquea*, el *De Anima* o la *Física*) nuestro libro ha corrido una suerte marginal y subterránea. Otros escritos del *corpus* han contribuido en gran medida a forjar las imágenes dominantes de nuestra cultura, pero la presencia de la *Política* en la tradición occidental parece más compleja y oblicua.[42]

Respecto al período helenístico, tanto el predominio del minimalismo práctico de raigambre eudemonista (con epicentro en el jardín de Epicuro) como la proyección universal de la politicidad (la *cosmópolis* estoica) reflejan un clima ideológico dentro del cual la praxis ético-política de los seres humanos no se deja ya apresar dentro de los contornos de la ciudad-Estado. Tampoco el neoplatonismo, en cuya perspectiva la problemática histórico-política adquiere un carácter derivado y secundario, fue receptivo al legado de la *Política*.

El giro postpolítico del período helenístico se da en concomitancia con la pérdida de centralidad de la ciudad-Estado, forma política hegemónica en el mundo griego durante cuatro siglos. La crisis de la politicidad a escala urbana se enmarca en el proceso de ampliación y ensanchamiento del ámbito del dominio político hacia unidades territoriales más abarcadoras. La gradual salida de la comunidad política hacia fuera de la ciudad se afirma como norma a partir del siglo III a. C., al calor de la proliferación y afianzamiento de ligas hegemónicas y estados federales y bajo la expansión imperial de la potencia macedónica. La forma de la ciudad-Estado se sume en un progresivo eclipse dentro de este contexto, y la misma suerte corre la *Política* de Aristóteles.

[42] *Ibid.*, p. 9.

Consideraciones similares pueden plantearse a propósito del período romano, durante el cual la obra permaneció ignorada y desconocida. En el curso de la Edad Media, ni Agustín ni Boecio conocieron la *Política*. La obra no fue traducida en el mundo árabe ni estudiada entre los sabios judíos, y no reapareció en el Occidente latino sino hasta mediados del siglo XIII.

El texto empezó a hacer sentir su influencia 1.600 años después de su composición y en una lengua extraña, el latín; en el período de mayor difusión luego de su reingreso en Europa, el texto circuló en la versión latina del monje flamenco Guillermo de Moerbeke. Por lo demás, los usos de problemáticas y conceptos aristotélicos se produjeron en moldes y esquemas fuertemente divergentes del horizonte de comprensión griego, en interacción con nociones e instituciones que se habían formado en su ausencia, como el derecho romano, la tradición de la ley natural estoica, la filosofía cristiana, las Sagradas Escrituras y el universalismo imperial o católico-romano.

Nos dedicamos en esta sección a explorar las relaciones entre el texto y sus contextos. En primer lugar, revisamos su contexto de producción y luego focalizamos en algunos momentos centrales de la historia de su recepción.

Perfil biográfico e ideológico de Aristóteles

Se presenta inicialmente la pregunta por la inscripción ideológica del texto político aristotélico, su nivel de adhesión o rechazo con relación a los factores de poder de la época, sus opiniones acerca de la monarquía macedónica (con la que se hallaba vinculado desde su origen) y sobre la democracia ateniense (que lo alojó dos veces en calidad de meteco). Comencemos por explorar las relaciones entre Aristóteles y los tormentosos eventos políticos de su tiempo, introduciendo algunas nociones básicas sobre su vida.[43]

[43] Articulamos la secuencia vital de Aristóteles siguiendo a W. L. Newman, C. Lord y A. H. Chroust. Las fuentes biográficas sobre las que

Nacido en 384 a. C. en Estagira, antigua colonia jónica situada en la península Calcídica en la Grecia septentrional, su padre Nicómaco era médico y amigo personal del rey Amintas III de Macedonia mientras que su madre era calcidia de origen. Poco se sabe con certeza de la edad temprana de Aristóteles. A los 17 años, es enviado a estudiar a Atenas, capital cultural del mundo griego, a la escuela filosófica de Platón (quien a su llegada se hallaba en Sicilia y no volvería sino hasta 365 a. C.). El estagirita permanecería en la Academia los siguientes veinte años de su vida.

Las causas de su alejamiento de Atenas se reconstruyen a partir de fuentes diversas. Según una tradición, precipitan su partida la muerte del maestro en 347 a. C. y la sucesión de la Academia puesta en manos de Espeusipo, sobrino de Platón; pero otras fuentes afirman que se fue de Atenas antes de la muerte de su mentor, debido a un extendido sentimiento antimacedónico en la ciudad. La tensión entre Macedonia y Atenas se había ido agudizando desde 349 a. C., cuando Filipo II decidió subyugar a las ciudades griegas de la Liga Calcídica liderada por Olinto. Para evitar su destrucción, Olinto había tejido una alianza defensiva con Atenas, pero el apoyo de la *pólis* del Ática no llegó a tiempo y la ciudad fue conquistada por Macedonia en el verano de 348. Este incidente, sumado a los alegatos de Demóstenes contra Filipo, había contribuido a crear un clima de tan profunda xenofobia y hostilidad en Atenas que, posiblemente en otoño de 348, Aristóteles decide abandonarla, acosado por el fantasma del filósofo asesinado por la *pólis*.[44]

Aristóteles no vuelve a Estagira, porque en su ausencia la ciudad había sido arrasada por Filipo (Estagira era una ciudad-miembro de la Liga Calcídica). Busca refugio en tierras del Asia Menor, en Atarneo y en Asos, donde dos discípulos

trabajan estos intérpretes se sistematizan en I. Düring, *Aristotle in the ancient biographical tradition*, Nueva York, Garland Pub, 1987 [1957].

[44] Tal como nos lo describe la versión *II Vita Syriaca* 2-4, decía sentirse "atemorizado por la ejecución de Sócrates".

de la Academia habían establecido una escuela filosófica desde la que podría proseguir sus estudios. Existen otras versiones que contemplan la posibilidad de que Aristóteles haya operado como enviado de Filipo de Macedonia para atraer a Asos como aliado estratégico contra los persas. Como sea, el gobernante Hermias había sido antiguo alumno de Aristóteles en la Academia y estrechó fuertes lazos de amistad con su ex maestro. Aristóteles permaneció con Hermias por tres años, y a su muerte le compuso un himno y contrajo matrimonio con su hija adoptiva. Reencontramos al filósofo unos años después cerca de Mitilene, en la isla de Lesbos, donde se hallaba su discípulo Teofrasto, futuro sucesor en el Liceo.

En 343/342 es convocado por Filipo a Macedonia para convertirse en instructor de Alejandro: además de sus vínculos de origen con la corte, parece haber jugado a favor de la designación de Aristóteles su destreza como maestro de retórica en la Academia. La instrucción del heredero se extendió por tres años, desde los 13 hasta los 16, cuando el joven enseguida tuvo que comprometerse activamente con el mando, primero en calidad de regente, durante la prolongada ausencia de Filipo en Tracia, y luego como uno de los comandantes militares en la campaña que culminaría en la batalla de Queronea (338 a. C.). No hay evidencias de que la enseñanza de Aristóteles haya impactado sensiblemente en Alejandro, quien parece de hecho más influenciado por ciertas doctrinas filosóficas cínicas de carácter cosmopolita antes que por el legado político del estagirita y de su maestro ateniense. En la corte de Macedonia Aristóteles trabó relación con Antípatro y Ptolomeo, quienes habrían de ocupar posiciones políticas de relevancia.

La muerte de Filipo, el acceso al trono de Alejandro dos años después (336 a. C.) y la posterior preparación de la campaña asiática deben de haberle indicado que era el momento de dejar Macedonia. En el curso de doce años, Alejandro destruyó el Imperio Persa y extendió el control de Macedonia hasta la India y actual Uzbekistán. Antípatro ejerció como regente de la Liga de Corinto –confederación

que desde 338 agrupaba a todas las ciudades-Estado griegas bajo la hegemonía de Macedonia en asuntos de política exterior– y Atenas conoció un resurgimiento financiero y militar: fue en este período que Aristóteles volvió a la *pólis* ática para fundar allí su escuela (el Liceo) y desplegar una notable productividad intelectual en los más variados campos del conocimiento científico.

Vuelto Alejandro del Asia ya conquistada, la política de dominación diferenciada entre griegos y bárbaros se iba resquebrajando, y Aristóteles –defensor de la cultura ateniense y de la dignidad helénica contra la sujeción indiscriminada– quedaba cada vez más distanciado de los círculos de un emperador de claros ribetes orientalistas. El estilo de conducción de Alejandro, que progresivamente se alejaba de las antiguas costumbres griegas y bordeaba peligrosamente el ceremonial de los despotismos asiáticos, no debe de haber sido del agrado de Aristóteles. A la vez, la posición del filósofo en Atenas se volvía cada vez más precaria a medida que crecía el poder de Macedonia: mantenía cercanos contactos con Antípatro y con Nicanor (agente macedónico en Atenas), sus ideas religiosas y políticas no gozaban de popularidad y, por lo demás, tampoco tenía afinidad con otras escuelas atenienses –además de sus diferencias con los principios filosóficos de Platón, estaba en desacuerdo con sus herederos de la Academia (Espeusipo y Jenócrates), se hallaba en hostilidad declarada contra Isócrates y su escuela, y despertó la antipatía de la escuela de Megara.

La noticia de la muerte de Alejandro Magno en 323 a. C. desató en Atenas una furiosa hostilidad antimacedónica que alcanzó al propio Aristóteles, condenado por impiedad (cargo habitual contra los adversarios políticos, no solo en Atenas).[45] Antes del juicio huyó a Calcis, donde falleció en 322. Según varias versiones, habría justificado su fuga en la voluntad de

[45] Se acusó a Aristóteles de haber endiosado a un gobernante humano sobre la base de un himno dedicado a Hermias: allí el estagirita habría comparado al mandatario de Atarneo con los dioses.

evitar que los atenienses atentaran por segunda vez contra la filosofía.

Así pues, estamos ante la vida de un hombre que fue testigo de profundas mutaciones epocales: el pasaje de Macedonia desde *éthnos* semibárbaro a potencia hegemónica sobre los estados griegos (con Filipo II), conquistadora de Persia y del Lejano Oriente (con Alejandro Magno) y la conformación de estructuras de dominio de amplia escala, procesos que conmocionaron el equilibrio policéntrico que el sistema de ciudades-Estado había venido sosteniendo, aun de manera precaria, desde hacía cuatro siglos. Todos estos acontecimientos deberían poder encontrarse en las líneas de la *Política*. El agitado itinerario de un pensador situado en el ojo de las tormentas políticas de su tiempo, conectado con las personalidades que configuraron la escena de su época, debería haber impactado en su escritura acerca del vivir juntos de los hombres.

Diversos estudios, por ejemplo, proponen comprender a Aristóteles como un intelectual orgánico de la monarquía macedónica, que habría contribuido activamente con los planes de política exterior que Filipo II llevó adelante: luego de dejar la Academia, Aristóteles se habría involucrado activamente con la promoción del imperialismo macedónico, una de cuyas misiones fundamentales habría tenido lugar en Asos y Atarneo; durante su segunda estadía en Atenas habría operado como agente e informante macedónico hasta su huida en 323.[46] Ya G. W. F. Hegel había enlazado a Aristóteles con Macedonia, adscribiéndole una entusiasta celebración de Alejandro como pastor de la Idea: "no cabe duda de que al escribir esto Aristóteles tenía presente en el pensamiento la figura de Alejandro, llamado a reinar como un dios, sobre el cual nada ni nadie podía, por tanto, dominar, ni siquiera la ley. 'Para ellos no hay leyes, pues son su

[46] Véase A. H. Chroust, *Aristotle, New light on his life and on some of his lost works*, Indiana, University of Notre Dame Press, 1973, 2 vols. Según A. Heller, "a pesar de sus reservas, Aristóteles fue hasta el final partidario de Macedonia y de las ambiciones de este pueblo" (*Aristóteles y el mundo antiguo*, Barcelona, Península, 1983, pp. 180-182).

propia ley' [...] La democracia griega hallábase ya, por aquel entonces, en completa decadencia, por lo que Aristóteles no podía concederle valor alguno".[47]

La base textual de la lectura pro-macedónica de la *Política* de Aristóteles recorta y descontextualiza una serie de alusiones al perfil de un hombre excepcional, "como un dios entre los hombres", al que habría que obedecer incondicionalmente, frente al cual no tendrían sentido instituciones, magistraturas ni leyes.[48] Pero a diferencia de lo que argumentan quienes ven aquí una remisión a algún personaje de la época, creemos que Aristóteles no hace más que señalar una posibilidad teórica, introducida en términos hipotéticos y fuertemente deudora de los reyes-políticos de Platón. Más que la referencia a alguna personalidad de su tiempo, este sujeto excepcional debería comprenderse en los términos de un personaje conceptual límite del derecho aristotélico, en tanto corresponde a un caso en que las condiciones ordinarias de la vida política de una *pólis* –que la *Política* se preocupa insistentemente por reconstruir y legitimar– dejan de ser aplicables: que los gobernantes se sustraigan a las leyes resulta contrario a la recomendación de III 1 (1282b 1) y se plantea como problema en III 15 (1286a 7 y ss.) y III 16 (1287a 1 y ss.), en relación de filiación directa con el *Político* de Platón (293a y ss.).[49]

[47] G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. II, trad. W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1997 [1833], p. 318.

[48] Cf. III 13, 1284a 3 y ss.: "pero si existe alguien que se distinga tanto por su superioridad en la virtud [...] que ni la virtud ni la capacidad política de todos los demás sean comparables con las de ellos (si son varios) o la de él solo (si es uno), no hay que considerarlos ya como parte de la ciudad-Estado. En efecto, se actuará en contra de la justicia si se los considera dignos de igual rango que los demás, dado que son tan desiguales en virtud y en capacidad política. [...] Por lo cual resulta claro que la legislación debe ser necesariamente para los iguales, tanto por linaje como por capacidad, y que no hay ley para tales hombres, pues ellos son la ley. En efecto, sería ridículo que alguien intentara legislar sobre ellos". Véanse III 13, 1284b 25; III 17, 1288a 24; VII 3, 1325b 10-12; VII 14, 1332b 16 y ss.

[49] Tampoco en la remisión laudatoria sobre el final de IV 11 parece haber efectivamente indicios claros de que esté hablando aquí de Filipo II o de Alejandro Magno (véase nuestra nota *ad. loc.*).

Frente a otras propuestas políticas de la época, que resultan claramente pro-monárquicas,[50] cabe dudar de que Aristóteles ofrezca en estos pasajes una legitimación filosófico-política de la monarquía. Antes que como una justificación de las monarquías existentes, estos textos parecen entremezclarse con tópicos platónicos que tensionan la perspectiva que –como observa W. L. Newman– "era más especialmente suya, la visión de que no hay nada en la supremacía de la ley que debiera excluirse, ni siquiera en la mejor constitución".[51] Es cierto que nunca rechaza explícitamente la posibilidad de que aparezca efectivamente alguno de estos monarcas extraordinarios, pero hay que notar que en ausencia de tal inmensa disparidad entre rey y súbditos Aristóteles no justifica ni recomienda un vínculo de mandato-obediencia de matriz personalista y autocrático. Muy lejana de la monarquía absoluta (*pambasileía*) de III 15, el mejor régimen político (*aríste politeía*) que encontramos delineado en los libros VII y VIII se compone de ciudadanos libres e iguales que se gobiernan por turnos.

Otros intérpretes, que procuran encontrar en la *Política* los rastros de una existencia histórica activa que no podría no haber dejado marcas ideológicas en el texto filosófico, buscan huellas de su relación bipolar con Atenas en la crítica implacable que Aristóteles dedica a las formas extremas de la democracia.[52] Respecto de este punto, debemos dudar de que las impugnaciones del filósofo tengan como blanco la Atenas del siglo IV a. C.: en efecto, sus líderes no eran irresponsables demagogos que sometían todo asunto a la decisión del pueblo, los tribunales no estaban acaparados por los sectores populares, los oradores y generales preminentes eran hombres de linaje y fortuna, los decretos

[50] La *Ciropedia* de Jenofonte, o más aún el *Filipo* de Isócrates, discurso que sobre el final de su vida el orador dirige a Filipo II para proponerle encabezar una liga hegemónica panhelénica.

[51] Newman I: 281.

[52] Cf. M. H. Hansen, *The Athenian Ecclesia. A collection of articles 1976-1983*, Copenhague, Museum Tusculanum Press, 1983, p. 196; A. Lintott, *Classical Quarterly* 42, 1992, pp. 114-128, cf. p. 115.

no predominaban por sobre las leyes y el pueblo no era supremo en todos los asuntos sobre los que se deliberaba.[53] La democracia radical que aparece en el bloque IV-VI es un constructo literario, un *tópos*, que apunta a caracterizarla como el peor escenario al que puede llegar esta forma de gobierno, una mezcla de anarquía y tiranía perjudicial en cada uno de sus aspectos.

En cuanto al problema de la relación entre la clasificación aristotélica de las democracias y su estudio de la historia constitucional ateniense, "no puede rastrearse ninguna relación cercana entre el curso del cambio constitucional en Atenas y la serie de democracias de Aristóteles".[54] Del mismo modo que la modelización de la monarquía absoluta (III 14-15) y de la tiranía (V 11), las subdivisiones de la democracia obedecen a una progresión taxonómica de *tipos ideales* constitucionales estilizados al modo platónico, en una serie de progresiva decadencia.[55] El examen de la democracia extrema representa un retrato simbólico compuesto sobre la base de *República* VIII 565 a-b.[56]

Acerca de las supuestas preferencias por la aristocracia, la monarquía o la república (*politeía*), afirmadas alternativamente en diversas interpretaciones de la *Política*, Aristóteles no deja dudas de que en su tiempo no hay prácticamente posibilidad alguna de establecer tales tipos de régimen político, que son más bien raros y excepcionales: las constituciones posibles en su época son dos, democracia y oligarquía, siendo la democracia la única que para Aristóteles es factible establecer, dado el tamaño y la población de las comunidades políticas de su tiempo (III 15, 1286b 20-22).

[53] Véase B. Strauss, "On Aristotle's Critique of Athenian Democracy", en C. Lord y D. O'Connor (eds.), *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*, Berkeley, University of California Press, 1991, pp. 212-233, cf. p. 228.

[54] Newman IV: XL.

[55] Schütrumpf: III 160-163; ver especialmente, dentro del mismo volumen, el *Exkurs 2* ("Die Unterarten von Demokratien in Pol. IV-VI und die athenische Demokratie"), pp. 278-305.

[56] Newman IV: 336.

Se impone finalmente el problema de la forma política suscripta por Aristóteles. ¿Fue un defensor de la ciudad-Estado?; ¿abrió el horizonte político a estructuras institucionales de mayor escala, como ligas hegemónicas o estados federales?; ¿suscribió al proyecto imperial macedónico?

Para abordar esta pregunta debemos considerar como base textual la controvertida observación que Aristóteles formula en VII 7 (1327b 18-32), en el contexto de una clasificación geopolítica de las características naturales de las distintas unidades etnoculturales del mundo conocido.

> En cuanto a la población de ciudadanos, dijimos antes qué límite convenía que tuviera [el mejor régimen político]; digamos ahora qué cualidades naturales debe poseer. Uno podría comprenderlas si prestara atención a las ciudades de mejor reputación entre los griegos y a cómo todo el mundo habitado se halla dividido en etnias. En efecto, las etnias en los lugares fríos, especialmente en Europa, están llenas de ardor, pero tienen menor capacidad de razonamiento y técnica, razón por la cual viven libremente pero no se organizan políticamente ni son capaces de dominar a sus vecinos. Las etnias de Asia son de almas capacitadas para el razonamiento y la técnica, pero carentes de ánimo, razón por la cual viven dominados y esclavizados. En cuanto al pueblo de los griegos, precisamente en tanto ocupa un lugar intermedio participa así también de ambas etnias: en efecto, es animoso y razonador. Precisamente por ello, vive de modo libre, goza de la mejor organización política y sería capaz de ejercer el poder sobre todos, si solo alcanzara un régimen político único.

W. Jaeger se muestra convencido de que "Aristóteles no le recomienda a Alejandro el ideal platónico del pequeño Estado-ciudad [...] Era una cuestión de fe para Aristóteles que Grecia podría dominar el mundo, si estuviese políticamente unida. [...] Hijo de una familia que había vivido en la corte de Macedonia, era fácil para él habituarse a la

idea de una Grecia unida bajo la hegemonía macedónica."[57] Según el jurista vienés H. Kelsen, la posición del estagirita "apoya ideológicamente la política del imperialismo macedónico" y "todo lo que el tratado de Paz de Corinto estipula [...] encuentra su justificación teórica en la *Política* aristotélica".[58] Se sugiere de este modo la adhesión de Aristóteles a una Liga Federal de ciudades-Estado como la que Filipo II había impuesto como forma política al mundo griego luego de su victoria en Queronea.[59] Desde esta matriz interpretativa muchas versiones han seguido la hipótesis de que Aristóteles se refiere aquí a la construcción de un orden político de escala interestatal que se proponía reunir a todas las *póleis* en una unidad macropolítica, activando ciertos textos que admiten la posibilidad de componer vínculos *políticos* entre ciudades-Estado.[60] Existen también testimonios antiguos que apoyan esta visión de Aristóteles comprometido con la forma política helénica post Queronea. Plutarco y Estrabón, por ejemplo, refieren a una carta de Aristóteles a Alejandro donde el filósofo habría aconsejado al emperador que tratara a los bárbaros despó-

[57] W. Jaeger, *Aristóteles...*, *op. cit.*, p. 143.

[58] H. Kelsen, "The philosophy of Aristotle and the hellenic-macedonian policy", en *The International Journal of Ethics*, vol. 48, n° 1, 1937 [1933], pp. 1-64, cf. pp. 55, 64, 58.

[59] *Idem*, p. 58. Según C. Lord, "Aristóteles parecía mirar con cierta simpatía la cuasi-federal Liga de Corinto, y entendía la hegemonía macedónica en Grecia no como un mal necesario, sino como un instrumento potencial para remediar los defectos históricos de la política doméstica de las ciudades." (*Aristotle: The Politics*, "Introduction", University of Chicago Press, 1984, p. 7). J. Ober señala que el pasaje en cuestión "parece apuntar a un 'orden internacional' global que permitiría la conquista de 'todos' (las partes relevantes de Europa y Asia) y, de ese modo, el florecimiento de numerosas *póleis* individuales y autónomas. En el contexto de mediados del siglo IV a. C. el agente imaginado de este orden internacional es presumiblemente el rey helenizado de Macedonia" (*Political dissent in democratic Athens: intellectual critics of popular rule*, Princeton, Princeton University Press, 1998, p. 343).

[60] Cf. VII 14, 1333b 38-1334a 2. Para la posibilidad de ejercer un poder justo sobre otras poblaciones, véanse VII 2, 1324b 27, 1324b 41-1325a 5. En VII 1327b 2-5 (tal como en II 6, 1265a 21 y ss. y en VII 2, 1324a 40) se utiliza el adjetivo "político" para hablar de las relaciones de poder entre las diversas ciudades-Estado.

ticamente (*despotikôs*) pero que con los griegos lo hiciera al modo de un conductor (*hegemonikôs*).[61]

Pero si uno se atiene a los textos de la *Política* no puede más que notar que, como señala A. Kamp, al estagirita "no le interesaron la política de las alianzas, el dominio sobre otras *póleis*, la guerra y la conquista, sino exclusivamente los problemas de política interna".[62] Resulta significativo que el mismo filósofo que critica a Faleas de Calcedonia la falta de una exposición adecuada de los vínculos con los regímenes políticos vecinos y extranjeros (II 7) termine él mismo dirigiendo su mirada casi exclusivamente a los asuntos internos de la *pólis*.[63]

En este punto debe notarse que el estagirita excluye de su *politeía* "ideal" las unidades políticas de vasto alcance: según VII 4, las grandes unidades territoriales que

[61] Plutarco, *De Alexandri Fortuna*, 329b; Estrabón, *Geografía*, I 4, 9 (citados en Ober, *op. cit.*, p. 344). Ober también vincula el tratado aristotélico –mencionado por Diógenes Laercio V 21, pero no llegado a nosotros– *Alejandro o sobre las colonias* con el programa de colonización del hijo de Filipo, aunque el autor duda de que alguna vez Alejandro haya fundado una colonia aristotélica (p. 348). Suele mencionarse, además, otra carta de Aristóteles a Alejandro –muy probablemente apócrifa, conservada en árabe, descubierta en 1891 junto con la *Constitución de Atenas*– sobre cómo gobernar el imperio, donde Aristóteles habría afirmado la necesidad de conformar "un solo Estado y un solo reino" (10.5). S. Stern admite el carácter apócrifo de la carta, pero argumenta que se habrían insertado allí textos de obras perdidas de Aristóteles sobre una estatalidad idealmente universal (*Aristotle on the World State*, Columbia, University of South Carolina Press, 1970).

[62] A. Kamp, *La teoria politica di Aristotele. Presupposti e temi principali*, Nápoles, Valentino Editore, 1993, p. 63.

[63] La ausencia de tematización filosófica de los vínculos federativos entre las ciudades no es exclusiva del propio Aristóteles. "No contamos con un tratado filosófico que analice la relación *entre* diferentes *póleis* del mismo modo en que Platón y especialmente Aristóteles tratan la estructura *de* la *pólis*" (M. H. Hansen, *Polis and City-State. An ancient concept and its modern equivalent*, Acts of the Copenhagen Polis Centre vol. 5, Copenhague, Royal Danish Academy of Sciences and Letters, 1998, p. 77). "No tenemos registro de ningún filósofo político griego que discutiera cuestiones tales como '¿cómo puede mantenerse unido un grupo de estados en ayuda y protección mutua sin sacrificar sus autonomías separadas?'" (T. A. Sinclair, *A history of greek political thought*, Londres, Routledge, 1951, p. 119).

Aristóteles engloba bajo la categoría de *éthne* o "agrupaciones étnicas" (ya fueran estados territoriales como Macedonia, estados federales como Arcadia o imperios orientales como Babilonia o Egipto) resultan políticamente ingobernables y no pueden recibir propiamente la forma de una constitución; en palabras de E. Schütrumpf, "la idea de un Estado que abarcara a todos lo griegos contradice el pensamiento de *Pol* VII".[64]

Acerca del texto reproducido de VII 7, debemos cuidarnos de no sacarlo de contexto. En primer término, la expresión "si solo alcanzara un régimen político único" (*miâs tugkhánon politeías*) parece enunciar la condición que debe verificarse para que el pueblo helénico prevalezca por sobre las demás etnias, una condición hipotética (y no el programa de una forma política común para las ciudades-Estado griegas) que debe entenderse como una cláusula irreal, expresiva del lamento del estagirita por las divisiones internas (sobre todo entre democracias y oligarquías) que aquejaban al espacio político helénico (sin suscribir por ello una forma política federativa de supremacía mundial).[65]

Sin pretender dirimir el debate sobre cuál es la forma de gobierno favorita de Aristóteles –¿monarquía?, ¿aristocracia?, ¿república?, ¿oligarquía acompañada de virtud?, ¿democracia moderada?–, la lectura de la *Política* permite constatar que, frente a otras alternativas de configura-

[64] Schütrumpf IV: 339. Mucho menos estaría de acuerdo Aristóteles en que tal forma de articulación se hallara bajo hegemonía macedónica, al menos si nos atenemos a la *Política* y tomamos en cuenta la referencia de VII 2, donde alinea a Macedonia entre los *éthne* bárbaros que apuntan a la dominación y a la guerra (al mismo nivel que los escitas) (1324b 9-17).

[65] V. Ehrenberg, *Alexander and the Greeks*, Oxford, B. Blackwell, 1938, pp. 70 y ss. Schütrumpf propone vincular el texto con IV 11, donde Aristóteles apunta en dirección al enfrentamiento entre dos formas constitucionales (democracia y oligarquía) opuestas que polarizan el espacio de la Hélade. Sobre este trasfondo cobra sentido de proyecto la intención aristotélica de pensar "el mejor régimen político y el mejor modo de vida para la mayoría de las ciudades y para la mayoría de los seres humanos" (1295a 24-32), a lo que se dedica Aristóteles en tal capítulo (Schütrumpf IV: 341).

ción política (monarquías territoriales, ligas hegemónicas o confederaciones de ciudades), los textos centrales de la obra sugieren una predilección por la forma política de la ciudad-Estado. La *pólis* es el asentamiento conceptual-institucional donde transcurre el entramado argumental de la *Política*: como observa Newman, "ni una partícula de la atención de Aristóteles se desvía de la *pólis* hacia el *éthnos*. El mejoramiento de Grecia es el objeto central de la obra. Es la *pólis*, no el *éthnos*, aquello que Aristóteles toma como objetivo reformar"; es así que "todavía sigue en la pista de sus predecesores filosóficos y especialmente de Platón, con el que se vincula en el modo de una filiación completa"; en consecuencia, "la relación de Aristóteles con Platón es el hecho crucial de su vida, y no su relación con Filipo ni con Alejandro".[66]

Un hombre que fue testigo de la mutación esencial de la geopolítica del período, quien de la mano de la vertiginosa escalada de Macedonia vio reconfigurado el rango del control hacia un modelo de gestión imperial, decidió pensar los asuntos políticos casi exclusivamente en términos de política interna de una ciudad-Estado, manteniendo un elocuente silencio sobre estos virajes y acontecimientos fundamentales. El punto conclusivo de la política alcanza su coronación en las fronteras de la *pólis*, y no más allá: no hay espacio para mediaciones subsiguientes, la *pólis* es fin (*télos*, I 2).[67]

Ante este silencio, algunos comentadores se muestran asombrados de que la *Política* le haya dado la espalda a la gran política de su tiempo. Newman, por ejemplo, sostiene que

> nada nos sorprende más en la *Política* que el hecho de que, a pesar de que fue escrita aparentemente luego de Queronea, se ocupa casi enteramente de los pequeños estados de Grecia y de sus principales constituciones. [...] Parece totalmente inconsciente de que el cetro ha pasado irrevocablemente de Grecia a Macedonia; no ha descifrado completamente el significado de Queronea.[68]

Si los destinatarios de nuestro texto no parecen ser otros pensadores ni tampoco estudiantes avanzados, sino legisladores y estadistas, ¿cómo entender el desacople cronológico y conceptual de una obra que solo discute los asuntos internos de la *pólis*, una forma política aparentemente obsoleta y acabada, cerrándose a los desafíos histórico-teóricos decisivos de su contemporaneidad? Desde esta constatación la *Política* de Aristóteles se muestra como un escrito político a destiempo, fruto de un desacople originario, un anacronismo en el origen de la filosofía política.

A la hora de explicar el apego de Aristóteles a una forma institucional en declive, ciertos estudiosos parten de la hipótesis de la resignación,[69] otros participan de la herme-

[66] Newman I: 477-478.

[67] "El fenómeno político que proyectó una gran sombra sobre la vida de Aristóteles (la tensión entre Atenas y Macedonia) no juega un rol significativo en su pensamiento. No se preocupa por las alianzas y luchas entre diferentes ciudades sino por los méritos y déficits internos de los sistemas políticos, las diversas maneras de preservarlos y mejorarlos y el retrato de una sociedad ideal" (R. Kraut, *Aristotle: Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 9).

[68] Newman II: XXXIII. "No puede uno dejar de estar sorprendido de que, habiéndose acercado a la Corte de Macedonia, testigo como fue de las empresas por las cuales Filipo había de abatir para siempre la existencia de la vieja ciudad griega, Aristóteles haya visto en ella la forma normal de la comunidad humana" (L. Robin, *Aristote*, París, PUF, 1944: 283). "Es extraño que un hombre que vivió en el umbral de una nueva época y que personalmente conoció a las eminencias más importantes, portadoras de la nueva política, dirigiera su mirada tan unilateralmente a la pequeña *pólis* griega. [...] Nos parece paradójico que justo un pensador que debía ejercer un influjo tan grande en el futuro nunca dirigió siquiera su mirada al futuro" (I. Düring, *Aristóteles...*, *op. cit.*, pp. 780-781).

[69] "Se había dado por vencido. Puede aceptar así a la *pólis* como la forma adecuada para una existencia helénica civilizada; puede desapasionadamente repasar sus variedades en su vasta colección de 158 estudios de constituciones; puede formular reglas generales y dar consejos terapéuticos para tratar casos enfermos; no tiene el sueño de un imperio helénico espiritualmente reformado [...]. Su vida ya no se halla centrada en la política, sino en su religión estelar y en su vida teorética." E. Voegelin, Voegelin, E. *Plato and Aristotle*, vol. 3 de *Order and History*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1957.

néutica persecutoria[70] y muchos prefieren vincular el carácter distanciado de la filosofía política aristotélica con el estatus social de su autor, un meteco en Atenas.[71]

Es cierto que el interés político en Aristóteles se presenta de manera mediada, oblicua, como motor para una reflexión teórica sobre la ciudad-Estado. Respecto de siglos y pensadores anteriores, la concepción de la teoría política en su relación con auditorio e instituciones ha cambiado, bajando su nivel de combatividad y anclaje en la coyuntura inmediata: en opinión de C. Natali,

> el modelo aristotélico de vida y de reflexión da preminencia al intelecto, a la investigación y a la discusión racional, en la cual se persigue un convencimiento que deriva de la confrontación de las tesis y posturas teóricas y no de apelaciones emotivas ni alegatos morales; se ve decididamente puesto en segundo plano el rol de la interpretación personal.[72]

[70] Por su delicada posición en Atenas, Aristóteles no habría podido expresar abiertamente su adhesión a Macedonia. Ch. Kahn, "The Normative Structure of Aristotle's *Politics*", en G. Patzig (ed.), *Aristoteles' 'Politik'*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, pp. 369-384; B. F. Strauss, "On the aristotelian critique...", *op. cit.*, p. 231.

[71] W. Jaeger afirma que Aristóteles fue "un hombre sin Estado" y "vivió como observador objetivo en una gran *pólis* en los estertores de su disolución" (*Aristóteles...*, *op. cit.*, p. 456). Según D. Keyt y F. Miller, "el tono frío y desapasionado del *outsider*, característico de la *Política*, se explica quizás por el hecho de que Aristóteles fue un residente extranjero, un meteco, toda su vida adulta y no gozó de derechos políticos en ninguna de las ciudades en las que residió" (D. Keyt y F. Miller, Jr. "Introduction", en *A Companion to Aristotle's Politics*, Oxford, Blackwell, 1991, p. 3).

[72] C. Natali, "Aristotele Professore?", *Phronesis*, vol. 36, nº 1 (1991), pp. 61-73, cf. p. 65. Debemos cuidarnos de proyectar el modelo moderno de intelectual cuando analizamos las visiones ideológicas de los filósofos políticos griegos. A diferencia del doctor medieval o del profesor moderno, debemos notar que en Grecia la posibilidad de enseñar doctrinas filosóficas no dependía de ninguna obligación para con el Estado o la Iglesia, y el pensador político se movía en un margen de libertad muy grande con relación al entramado institucional de la ciudad-Estado (véase A. Kamp, *La teoria politica di Aristotele...*, *op. cit.*, pp. 53-57, que sintetizan distintos aportes del historiador alemán Chr. Meier sobre este tema).

El carácter frío del análisis aristotélico puede haberse debido a que Aristóteles "vivió como extranjero toda su vida en los sitios más diversos, lo cual no le permitió cultivar un verdadero interés por la vida política de una *pólis* particular".[73] Pero ello no quita que "el Aristóteles que eligió vivir como meteco en Atenas no escribe desde el punto de vista de un meteco, sino que lo hace como un ciudadano y para ciudadanos".[74] Interpretamos así que Aristóteles *elige* la forma *pólis*, y su compromiso no se explica meramente por la hipótesis de la ceguera ante otras posibilidades.[75] La decisión metodológica de hacer de la *pólis* el escenario conceptual de la filosofía política bien puede leerse también en consonancia con una dimensión de apuesta por el régimen de las pequeñas ciudadanías de cuatro siglos de historia política griega.

Etapas de la recepción del texto

La singularidad de la obra que introducimos también se pone de manifiesto a la hora de delinear las directrices fundamentales de su recepción en el mundo occidental, la que no puede leerse en términos de una influencia persistente y hegemónica, sino al modo de oleadas o fases expansivas discontinuas. Se trata entonces de abordar el problema del impacto del texto en la tradición del pensamiento político posterior, para lo cual podemos comenzar tematizando el milenario período de latencia que medió entre la composición de la *Política* (siglo IV a. C.) y su redescubrimiento en el siglo XIII d. C.:

> En el contexto histórico-filosófico de la influencia del *corpus aristotelicum*, el papel de la *Política* es, en todo caso, muy modesto; durante siglos, tuvo una influencia muy reducida en

[73] C. Natali, art. cit., p. 70.

[74] E. Schütrumpf, *Die Analyse...*, *op. cit.*, p. 284.

[75] Véase A. Kamp, *Die politische Philosophie des Aristoteles und ihre metaphysischen Grundlagen*, Friburgo-Munich, Alber, 1985, pp. 64-68.

el pensamiento político. Con respecto a esta obra no existe la larga tradición de traducciones y comentarios que, en referencia a la lógica y la metafísica de la escuela peripatética, se extiende hasta la Alta Edad Media a través de los neoplatónicos y los comentadores árabes y bizantinos. [...] Los hilos de la transmisión se rompen ya en la Antigüedad y no vuelven a ser anudados durante los primeros siglos del cristianismo.[76]

No conocemos con exactitud la historia remota de las obras aristotélicas luego de la muerte de su autor. Probablemente los escritos permanecieron en el Liceo como propiedad del heredero de Aristóteles, Teofrasto. Luego de la muerte del discípulo, una leyenda recogida en Estrabón y en Plutarco[77] afirma que la biblioteca de Teofrasto, con los escritos del filósofo, pasó a un tal Neleo, que se la llevó de Atenas al establecerse en Scepsis, en el Asia Menor, donde fue luego escondida en un sótano por los herederos de Neleo y, de allí en más, olvidada. A comienzos del siglo I a. C. fue descubierta y comprada por un coleccionista de libros, que la llevó de vuelta a Atenas. La colección fue adquirida por el general romano Sila en su conquista de Atenas de 86 a. C. y fue llevada a Roma. Luego llegó a manos de Andronico de Rodas, quien parece haber tomado a su cargo la tarea de ordenar y editar las obras en la forma en que han llegado hoy a nosotros.[78]

La leyenda parece destinada a ofrecer razones para el estado fragmentario e inacabado de la obra a la vez que para el rápido eclipse de la escuela y del *corpus* aristotélico luego de la mitad del siglo III a. C. y durante el período helenístico. Resulta dudoso que los libros de Aristóteles hayan desaparecido completamente, lo que probablemente sucedió fue que fueran virtualmente desconocidos. La *Política*

[76] M. Riedel, *Metafísica y metapolítica. Estudios sobre Aristóteles y el lenguaje político de la filosofía moderna*, tomo I, Buenos Aires, Alfa, 1977, p. 118.

[77] Plutarco, *Vida de Sila* 26; Estrabón, *Geografía* XIII, 54.

[78] Véanse C. Lord, "Introduction", *op. cit.*, pp. 11-13; I. Düring, *Aristotle in the ancient...*, *op. cit.*, pp. 382-395.

fue prácticamente ignorada en la tradición de las escuelas filosóficas grecorromanas, y, a diferencia de la *Ética Nicomaquea*, no fue objeto de comentarios ni traducciones en la época de Alejandro de Afrodisia, Temistio y Amonio. Estuvo ausente de la tradición filosófica árabe y siria (su lugar lo ocupó la *República* de Platón),[79] y se halló prácticamente fuera del interés de la escuela bizantina (a excepción de los escolios de Miguel de Éfeso en el siglo XI).[80]

Las razones de la desaparición de la *Política* deben buscarse no tanto en una serie de sucesos fortuitos que la habrían sacado de circulación sino, antes bien, en una genuina falta de interés. Por un lado, el cristianismo universalizó la ciudadanía traspasando los límites de la comunidad política antigua y fundando una pertenencia espiritual de cada ser humano en el cuerpo místico de Cristo, una ciudadanía divina que no era ya conceptualizable en términos de las distinciones e instituciones profanas que se encuentran en las páginas aristotélicas, sino sobre la base de matrices estoicas, neoplatónicas y bíblicas. Por otro lado, el pensamiento en torno a los asuntos humanos durante la Alta Edad Media fue acaparado por la tradición de la teocracia papal –el así llamado "agustinismo político"–, radicalmente diferente de las premisas de la politicidad aristotélica. La fuente de legitimidad del poder temporal procedía del papa, lugarteniente plenipotenciario de Dios en la tierra. La Iglesia se planteaba como congregación (*ekklesía*) de fieles que pasan a ser miembros de esta comunidad universal merced al bautismo y los sacramentos –visualizados como el abandono de la condición natural pecaminosa–. La justificación y el fin del poder político trascienden las fronteras seculares: el dominio está llamado a enmendar la naturaleza caída del ser humano –en tal condición por causa del

[79] Al comienzo de su exposición, Averroes justifica haber elegido comentar la *República* para tratar acerca de la rama política de la ciencia práctica "ya que el tratado de Aristóteles sobre la *Política* no ha llegado aún a nuestras manos" (*Exposición de la* República *de Platón*, trad. M. Cruz Hernández, Barcelona, Altaya, 1995, p. 5).

[80] Cf. M. Riedel, *Metafísica y metapolítica...*, *op. cit.*, t. I, pp. 118-119.

pecado original– y tiene como destino último encaminar las almas de los súbditos hacia su salvación ultraterrena.

Hasta el siglo XIII la *Política* de Aristóteles no fue encontrada probablemente porque no fue buscada. Las razones por las que emerge la voluntad de rastrear esta obra se vinculan en gran medida con procesos que determinaron la crisis y decadencia de la teocracia papal y marcaron un punto de inflexión en la historia de las ideas políticas medievales en torno a los siglos XII y XIII. Dos procesos de gran escala, como el tránsito de una economía feudal cerrada y rural a una economía comunal abierta de base urbana y mercantil,[81] y el pasaje gradual de una cultura monacal a una cultura laica –con el surgimiento conexo de las primeras universidades europeas–, encuadran dos motivos más específicos: en primera instancia, el fluido intercambio comercial con Oriente, manuscritos inclusive, especialmente desde la España musulmana –con su escuela de traductores en Toledo– y el sur de Italia –con su escuela de traductores en Salerno y la corte siciliana de Federico II–; en segundo lugar, la decisiva apertura del pensamiento político hacia los autores paganos.[82]

Ch. Lohr ha indagado los patrones específicos que motorizaron y orientaron la búsqueda de la *Política* de Aristóteles, y propuso comprender la recepción aristotélica de los siglos XII y XIII dentro de un nuevo proceso de sistematización del conocimiento en los centros de altos estudios, llamado a sustituir el modelo de las artes liberales. Es en este cuadro de reorganización epistémica dentro de las universidades que toman importancia las *divisiones philosophiae*, esquemas que estimularon la búsqueda de la *Política* como parte del proyecto de completar una nueva enciclopedia del saber con todas las obras del filósofo.[83]

F. Bertelloni se ha dedicado a analizar las matrices filosóficas en las que se conceptualizó la filosofía de los asuntos humanos desde el siglo VI, las cuales estimularon la búsqueda de la *Política* aristotélica y receptaron su contenido en la segunda mitad del siglo XIII. Sobre esta pista, la división correspondiente a la ciencia de las acciones humanas en *ethikón* (acción individual), *oikonomikón* (producción económica y lazos domésticos) y *politikón* (acción política) se remonta a comentaristas neoplatónicos tales como Amonio y Elías (siglos V-VI d. C.),[84] y es retomada e introducida en el mundo latino por Boecio, que englobó las tres esferas dentro de lo que bautizó "*philosophia practica*". A partir de la reformulación que Casiodoro propone de la tripartición boeciana, la *philosophia practica* fue conceptualizada y estudiada hasta el siglo XIII a partir de un esquema cuyo origen, formulación literaria y vías de transmisión no abrevaban en Aristóteles sino en sus comentaristas neoplatónicos. La *philosophia practica* desagregada en *ethica individualis*, *oeconomica* y *politica* encuadró durante siglos el tratamiento científico de las cuestiones práctico-políticas,

[81] Como subraya J. Miethke, "el desarrollo de las ciudades, junto con un poderoso movimiento comunal que se verificaba en el norte de Italia, en el sur de Francia, Renania (en Alemania) y otras zonas de Europa, sometía los argumentos de Aristóteles a una vivaz consideración" (*Las ideas políticas de la Edad Media*, Buenos Aires, Biblos, 1993, p. 79).

[82] Seguimos la síntesis trazada por A. Tursi, "Crisis y decadencia de la teocracia papal", en M. Boeri y A. Tursi, *Teorías y proyectos políticos. De Grecia al Medioevo*, Buenos Aires, Fundación Hernandarias, 1992, pp. 255-260.

[83] "Con la introducción de la enciclopedia aristotélica la concepción clerical se topó con una noción de ciencia radicalmente diferente, una noción que requeriría un nuevo método de interpretación, una nueva forma de escuela y un nuevo tipo de maestro. Resulta claro que la gradual sustitución de la actitud clerical respecto del aprendizaje por esta nueva concepción se relaciona con la lenta emergencia de nuevas estructuras sociales en el período moderno temprano. Pero no se ha prestado tanta atención al hecho de que el *modo* en que el cambio tuvo lugar fue decisivamente condicionado por las diversas fases de la recepción de la ciencia aristotélica" ("The medieval interpretation on Aristotle", en N. Kretzmann, A. Kenny y J. Pinborg [eds.], *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 81).

[84] *Ammonius In Porphyrii Isagogen sive quinque voces*, ed. A. Busse (Commentaria in Aristotelem Graeca, 4,3), Berlín, 1891, p. 15; *Eliae In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria*, ed. A. Busse (Commentaria in Aristotelem Graeca 18,1), Berlín, 1900, p. 31.

pero las relaciones recíprocas de estas resultaban difusas e inarticuladas, su enumeración era exterior y acumulativa, y la tematización teórica de sus contenidos específicos se hallaba prácticamente ausente: mientras que para abordar la *oeconomica* se utilizaba el *De officiis* de Cicerón, para dar cuenta de la *política* se tomaba como base el derecho canónico romano. Es recién en contacto con los escritos políticos aristotélicos que la ciencia política pudo incorporarse con pleno derecho en este esquema, en la medida en que contaba ahora con textos que le permitían pensarse a sí misma en relación con las otras dos áreas y legitimar la especificidad de su objeto, su fin y su denominación.[85]

Así pues, el fenómeno de la recuperación medieval de la *Política* aristotélica corre paralelo a la conformación de la política como ciencia autónoma. Se buscó la *Política* porque se presumía que ese texto existía[86] y que iba a llenar el módulo que quedaba libre en la tripartición de la *philosophia practica*.[87] Mientras que las problemáticas de la primera teoría política medieval dependían aún de los planteos,

[85] F. Bertelloni, "Les schèmes de la *philosophia practica* antérieurs à 1265: leur vocabulaire concernant la *politique* et leur rôle dans la réception de la *Politique* d'Aristote", en J. Hamesse y C. Steel (eds.), *L'elaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 2000. "Gracias al conocimiento del texto de la *Política* pudo constituirse una doctrina de la política como teoría, es decir, articulada e integrada con lo que los latinos ya sabían acerca de las otras dos ramas de la *philosophia practica*, la ética individual y la *oeconomica*. Y es también un hecho que ello contribuyó a que los autores medievales tomaran conciencia de cuáles eran las condiciones que debían ser satisfechas por la *política* para convertirse en ciencia" (F. Bertelloni, "El testimonio de Alberto Magno sobre la recepción de la *Política* de Aristóteles", en *Patristica et Mediaevalia* XXI, 2000, pp. 37-58, cf. p. 38).

[86] Menciones esporádicas a la *Política* de Aristóteles se sucedieron a lo largo de sus siglos de ausencia por parte de Alejandro de Afrodisia (siglo III d. C.), el emperador Juliano (siglo IV), Proclo (siglo V) y Miguel de Éfeso (siglo XI).

[87] Cf. F. Bertelloni, "Die *Philosophia Moralis* als Enzyklopädie menschlicher Handlungen – zu Alberts des Grossern Kenntnisnahme von der aristotelischen *Politik*", en M. Lutz-Bachmann y A. Fidora (eds.), *Handlung und Wissenschaft. Die Epistemologie der praktischen Wissenschaften im 13. und 14. Jahrundert*, Berlín, Akademie-Verlag, 2008, pp. 45-59.

conceptos y distinciones de otras disciplinas, hacia mediados del siglo XIII figura la preocupación por dotar de sistematicidad las diversas ramas filosófico-prácticas y por establecer y definir el lugar de la política en el conjunto de las disciplinas humanas.

Es en este contexto que aparece, alrededor de 1265, la primera traducción de la *Política* de Aristóteles al latín, realizada por el monje flamenco Guillermo de Moerbeke, presuntamente a pedido de Tomás de Aquino. La circulación de la traducción latina dio lugar a una proliferación del texto en dos grandes tradiciones intelectuales que activaron una significativa recepción de la *Política* en los siglos XIII y XIV: por un lado, los comentadores, que procuran reflejar lo más fielmente posible las opiniones del filósofo, glosando de cerca su texto político; por el otro, los tratadistas, que intervienen alejándose de la letra aristotélica, anclan el escrito a las condiciones políticas de la reflexión tardomedieval y lo adecúan a sus propias necesidades teórico-ideológicas.

Entre los comentaristas deben destacarse especialmente las obras de Alberto Magno y de Tomás de Aquino, prácticamente contemporáneas de la traducción de Moerbeke. El comentario de Alberto a la *Política* (1265), el más temprano dentro del Occidente latino, adopta el método usual de la exposición literal, dividiendo cada libro en capítulos y los capítulos en secciones, marcando los argumentos principales y llegando hasta el comentario de frases individuales de un modo que sigue casi al pie de la letra la versión de Moerbeke. El comentario de Tomás de Aquino (1272) apunta a superar a su antecesor otorgando herramientas más claras para echar luz sobre la *Política* en su versión latina. Si bien también adopta la exposición literal, se muestra mucho más abierto a la paráfrasis y permanece mucho más fiel a la intención del texto aristotélico que la exégesis albertina, rica en digresiones y ejemplos contemporáneos. El segundo comentario gozó de una popularidad mucho mayor que el primero, dado que era superior a la hora de volver más inteligible la traducción latina. Sobre esa base, los comentarios posteriores pudieron independizarse de las

exigencias de la glosa frase por frase, alternándola con métodos de discusión más personales como la *quaestio*, que permitía al autor la libertad de seleccionar los tópicos de la discusión en función de preguntas y de introducir sus propias conclusiones.[88]

Paralelamente a la tradición de los comentarios surge una serie de escritos, claramente independizados de la lógica de la glosa o de la estructura de pregunta-respuesta, que se apropian interesadamente de la *Política*, inscribiendo el texto dentro del plexo de problemas y conceptos de la época. El propio Tomás de Aquino inauguró oficialmente la vertiente tratadística de la recepción medieval de la *Política* con el trunco *De Regno* (1266), al cual le seguirían otros tratados como *De regimine principum* (1298), de Egidio Romano; *De potestate regia et papali* (1301), de Juan de París; *Monarchia* (1314), de Dante Alighieri; *Defensor Pacis* (1324), de Marsilio de Padua; y *De concordantia catholica* (1433), de Nicolás de Cusa. En estos textos la *Política* aparece dinamizada en coyunturas políticas concretas y en interacción con expedientes argumentativos y patrones conceptuales que abrevan en la fuente griega pero la encauzan hacia distinciones y temáticas significativas del período tardomedieval, incluso llegando a consideraciones de clara tonalidad protomoderna.[89] Los tratadistas se enfrentaban crecientemente a un campo de la filosofía antigua que debía ser totalmente excéntrico respecto de los propios fun-

[88] J. Dunbabin, "The reception and interpretation of Aristotle's *Politics*", en N. Kretzmann, A. Kenny y J. Pinborg (eds.), *The Cambridge History of Later..., op. cit.*, pp. 725-726. Entre los comentaristas podemos mencionar a Walter Burley, Guido Vernani, Guillelmus Beccius, Nicolás de Vaudemont (pseudo Buridán) y el comentario de Pedro de Alvernia, continuación del comentario que Tomás dejó incompleto en III 6. Cf. Ch. Flüeler, "Politischer Aristotelismus im Mittelalter", en *Vivarium* XL (2002), pp. 1-13, cf. p. 9. Cf. Ch. Lohr, "Medieval Latin Aristotle Commentaries", en *Traditio* 23, 1967, pp. 313-413.

[89] Véase F. Bertelloni, "Nähe und Distanz zu Aristoteles: die neue Bedeutung von *civitas* im politischen Denken zwischen Thomas von Aquin und Nikolaus von Kues", en N. Laurent Cesalli y M. Germann (eds.), *University, Council, City. Intellectual Culture on the Rhine (1300-1550)*, Turnhout, Brepols, 2007.

damentos sociales del mundo medieval, y que en virtud de esa ajenidad podía echar luz sobre nuevas posibilidades: en palabras de M. Riedel, "se aspiraba no simplemente a una recepción e interpretación de una tradición antigua sino a la aplicación de sus conceptos con miras a la autocomprensión de la propia situación política vital".[90]

La siguiente oleada en la recepción de la *Política* de Aristóteles se produce en el Renacimiento, entre los siglos XV, XVI y XVII. Esta renovación del aristotelismo produjo una multiplicidad de apropiaciones distintas que ya no revelaban un interés unitario ni homogéneo, como en el período escolástico: frente al Aristóteles jesuita que privilegió una lectura de impronta teológica de la *Metafísica*, otro aristotelismo fue cultivado en la Alemania protestante (Melanchton), los juristas franceses adaptaron los tratados lógicos como herramientas hermenéuticas de la *tópica* jurídica y el humanismo italiano se interesó en la filosofía práctico-política y en la *Poética* (desconocida en el Medioevo). Esta desintegración temática de la enciclopedia aristotélica expresa la fractura de la fe en la unidad de la obra del filósofo propia de la cosmovisión tardomedieval. Sobreviene una diseminación a escala europea de diversos Aristóteles ya no reconducibles a un modelo científico unitario.[91]

Además de su carácter diseminante, otro rasgo peculiar de la recepción humanista de Aristóteles se cifra en las nuevas exigencias de una filología histórico-crítica. Los intelectuales no se dedicaban ya solo a glosar e interpretar los argumentos de Aristóteles desde una posición meramente teórica (como si la voz de Aristóteles hubiera sido eterna e incondicionada), sino que se preocupaban por contextualizarlo históricamente y por refinar las herramientas de análisis textual, trabajando sobre papiros y códices en griego, y no solo sobre la versión en latín con su aparato de comentarios.

[90] M. Riedel, *Metafísica y metapolítica..., op. cit.*, t. I, p. 122.

[91] Como observa Ch. Schmitt, "son numerosas las mezclas en las que el componente aristotélico está diluido, en distintos grados y por medio de distintos agentes" (*Aristóteles y el Renacimiento*, León, Universidad de León, 2004, p. 128).

La preferencia que en este período asume una atenta consideración histórica de los libros de ciencia práctica de Aristóteles como guías para la vida activa, principalmente en las ciudades-Estado de la Italia humanista, exigía redescubrir el Aristóteles verdadero por detrás de lo que se consideraba su falseamiento por parte de la escolástica medieval. En este marco se concibió la obra de traducción de Leonardo Bruni de Arezzo de los tres textos correspondientes a las tres ramas de la *philosophia practica*: los *Económicos* (obra pseudoaristotélica vertida en 1420), la *Ética Nicomaquea* (1417) y, finalmente, la *Política* (1438), destinada a capacitar a los ciudadanos comprometidos en los asuntos públicos sobre la base de un texto griego enfrentado "cara a cara" (*de facie ad faciem*), lejos ya de la oscuridad y las confusiones (*enigmata et deliramenta*) de las lecturas escolásticas.[92]

A pesar de la notable traducción de Bruni, la *Política* no fue en los siglos XV y XVI más que un escrito marginal del *corpus* aristotélico.[93] No obstante la influencia que el texto ejerció en las ciudades italianas, donde contribuyó a delinear el ideal republicano, el pensamiento político del Renacimiento prefería abrevar en fuentes platónicas, sin producir interpretaciones políticas significativas de Aristóteles.

[92] M. Riedel, *Metafísica y metapolítica..., op. cit.*, t. I, pp. 123-131. En lugar de ser término a término (*verbum e verbo*), como la versión de Moerbeke, la traducción latina de Bruni se propone dar cuenta del texto griego *ad sententiam*, reponiendo el sentido global del texto y evitando el recurso a las sistemáticas transliteraciones a las que apelaba Moerbeke, bajo la convicción retórica latinizante de que no había nada en griego que no pudiera decirse en lengua latina.

[93] Deben destacarse, de todos modos, una serie de comentarios y traducciones muy influyentes que contribuyeron a la proliferación de la *Política* a lo largo de la Europa del momento: además de Bruni (1438), pueden mencionarse a Melanchton (1530), J. Perionius (1543), Strebaeus (1547), Segni (1551), D. Lambinus (1567), P. Victorius (1576), Scaino da Saló (1577-1578), Sepúlveda (1608) y H. Conring (1669). Las ciudades donde se imprimieron estas obras eran centros de estudios humanistas como Florencia, Venecia y Basilea. Cf. M. Riedel, *Metafísica y metapolítica..., op. cit.*, t. I, pp. 124-125.

Una excepción a tener en cuenta la constituye la llamada "segunda escolástica" de la Escuela de Salamanca, que en el siglo XVI dinamizó una interpretación de la *Política* aristotélica llamada a discutir los nuevos problemas políticos surgidos al calor del encuentro con el nuevo mundo. Heredando los presupuestos teórico-metodológicos y el patrimonio conceptual de la recepción tardomedieval de la *Política*, la escolástica del Barroco español moduló el texto abriéndolo al cambio geográfico fundamental que la conciencia espacial europea de la época vivía de la mano de la expansión ultramarina. Las posiciones enfrentadas en el curso de la controversia de Valladolid entre 1550 y 1551, conocida como "polémica de los naturales" (sobre la condición de los aborígenes americanos), correspondían al bachiller en Artes y Teología Juan Ginés de Sepúlveda –traductor de la *Política* en 1548, mentor ideológico de la expansión y conquista española de América– y fray Bartolomé de las Casas –defensor de los derechos de los indígenas y ferviente opositor a la intervención militar española en el Nuevo Mundo–. Ante una audiencia de teólogos convocados por el rey Carlos I, Sepúlveda empleó el concepto aristotélico de "esclavitud natural" para pensar la antropología de los habitantes del Nuevo Mundo, una condición que justificaba la guerra de conquista llevada adelante por los españoles.[94] Por su parte, fray Bartolomé de las Casas (con el cual concordaban otros dos importantes intelectuales aristotélicos del medio como Domingo de Soto y Francisco Vitoria), apuntaba a poner en evidencia, también sobre la pista aristotélica, el pleno uso de la razón de los "salvajes" de América: siendo

[94] Entre los títulos de legitimidad ("*justis titulis*") que expone Sepúlveda en *Democrates alter* se destacan el derecho de tutelar a los indígenas naturalmente serviles, a los que incluso les convenía ser dominados (como a los esclavos aristotélicos por *phúsis*), dada la incapacidad de gobernarse a sí mismos; también la justa misión de imponerse moralmente por las armas con el fin de evitar conductas caníbales y otras prácticas antinaturales de los aborígenes. *Demócrates segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios*, en J. G. de Sepúlveda, *Obras Completas* III, edición de A. Coroleu Lletget, Pozoblanco, 1997 [1550].

culturas de artes y técnicas tan avanzadas y complejas no podían ser esclavos naturales ni abejas, como argumentaba Sepúlveda.[95]

En el siglo XVI nace una tradición decididamente nueva de pensamiento político, consolidada en los siglos XVII y XVIII, apoyada sobre fundamentos, métodos y conceptos divergentes respecto del aristotelismo político. *El Príncipe* (1513) y los *Discorsi* (1531) de Maquiavelo, los *Seis Libros sobre la República* de Bodin (1576), *De Cive* (1642) y *Leviatán* (1651) de Hobbes, los *Dos tratados sobre el gobierno* de Locke (1690), *El contrato social* (1762) de Rousseau y la *Metafísica de las costumbres* de Kant (1797) pertenecen a una teoría política que, con mayor o menor virulencia, combate y desplaza a la *Política* del sitio de autoridad construido por el aristotelismo medieval y relanzado durante el Renacimiento. La filosofía política moderna inaugura, con su gesto teórico de autofundación, una conflictiva relación con el pensamiento antiguo, y es así que se ven desplazadas las discusiones en torno a Aristóteles y al aristotelismo.[96] H. Arendt halla la cifra de la configuración espiritual

[95] Por su parte, Las Casas proyectaba retroactivamente las acusaciones de barbarismo a las civilizaciones del Viejo Mundo o al propio pasado de España: "Menor razón hay para que los defectos y costumbres incultas y no moderadas que en estas nuestras indianas gentes halláremos nos maravillen y, por ellas, las menospreciemos, pues no solamente muchas y aun todas las repúblicas fueron muy más perversas, irracionales y en prabidad más estragadas, y en muchas virtudes y bienes morales muy menos morigeradas y ordenadas. Pero nosotros mismos, en nuestros antecesores, fuimos muy peores, así en la irracionalidad y confusa policía como en vicios y costumbres brutales por toda la redondez desta nuestra España" (*Treinta proposiciones muy jurídicas*, 1550). Véase S. Rus Rufino, *Comentarios a la Política de Aristóteles en la Europa Medieval y Moderna (siglos XIII al XVII): la historia de un equilibrio inestable*, Madrid, Fundación Ignacio Larramendi, 2008, pp. 113-116.

[96] "En esta parte occidental del mundo, se nos ha hecho que recibamos nuestras opiniones acerca de la institución y de los derechos del Estado a partir de Aristóteles, Cicerón y otros hombres griegos y romanos que, al vivir en estados populares, derivaron esos derechos no de los principios de la naturaleza, sino que los transcribían en sus libros basándose en las prácticas de sus propios estados, que eran populares, igual que los gramáticos describían las reglas del lenguaje basándose

de los primeros modernos en este "peculiar *pathos* de la novedad y la casi violenta insistencia de la mayoría de los grandes autores, científicos y filósofos [...] de haber visto cosas nunca vistas, meditar pensamientos nunca antes desarrollados", lo cual mostraba que "el rechazo de toda tradición pasó a ser lugar común".[97] La voluntad de ruptura propia de los dos fundadores de la teoría política moderna se pone de manifiesto en la dedicatoria de los *Discorsi* de Maquiavelo (donde el florentino afirma estar recorriendo caminos que hasta el momento permanecían inexplorados) y en las violentas diatribas a la tradición clásica de la política (sobre todo aristotélica) que Hobbes formula en la epístola dedicatoria y en el prefacio al lector del *De Cive*, así como en el capítulo 46 del *Leviatán*, particularmente hostil contra el estagirita.

Pero también puede relativizarse el alcance real de tal ruptura toda vez que se pretenda descartar cualquier influencia de la *Política* en los pensadores modernos. La tradición de la *philosophia practica* y específicamente la *Política* ingresan en la modernidad en una fase de influencia velada que no sigue los cauces de la filiación enciclopedista unitaria del Medioevo ni tampoco de la vinculación humanista con un Aristóteles republicano a ser imitado en la praxis. La *Política* se tensa en esta tradición como un hilo polémico

en el uso de la época o las reglas de poesía siguiendo los poemas de Homero y Virgilio" (T. Hobbes, *Leviatán*, trad. C. Mellizo, parte IV, cap. 46, Madrid, Alianza, 1994). Demasiado atados a las instituciones que articulaban sus prácticas efectivas, los acercamientos a la política ensayados por los pensadores de la antigüedad y sus epígonos medievales y humanistas no habrían podido fundar sus análisis sobre auténticas condiciones universales de posibilidad. La modernidad imponía una serie de exigencias epistemológicas con las que una nueva racionalidad política pretendía trascender el campo de exactitud devaluada de las reglas de prudencia de la *philosophia practica*. "El pensamiento moderno, al pretender poder demostrar *a priori* (siguiendo el modelo de la geometría) la política y la ética, se ve obligado a criticar y superar la tradición escolástico-aristotélica de la *philosophia practica*" (M. Riedel, *Metafísica y metapolítica...*, *op. cit.*, t. II, p. 62).

[97] *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 1998 [1958], pp. 278 y 349.

de referencia hasta bien entrado el siglo XVIII. Como observa Riedel, los filósofos modernos "críticos de la tradición aristotélica de la *Política* siguen hablando durante largo tiempo el mismo lenguaje, precisamente también cuando pretenden expresar sus propios puntos de vista".[98] Por otra parte, la tradición de la vieja *philosophia practica* no resultó anulada por obra de la nueva filosofía del Estado moderno y de las mutaciones histórico-sociales de la Europa occidental marítima, sino que, a través de Ch. Wolff (*Philosophia practica universalis*, 1738-1739) y su escuela, proliferó en Alemania una significativa recepción de la *Política* sobre todo en las universidades protestantes, hasta los umbrales de la Ilustración.[99] En su *Crítica de la razón práctica*, I. Kant esboza su proyecto para una fundamentación autónoma y *a priori* de la filosofía de las acciones humanas en polémica contra el intento wolffiano de una enmienda metafísica de la *philosophia practica* de cuño aristotélico.

G. W. F. Hegel se cuenta entre los primeros que vuelven a enlazarse filosóficamente con la tradición de Aristóteles en el marco de su progresivo resurgimiento hacia comienzos del siglo XIX. El filósofo alemán defendió contra el contractualismo la anterioridad lógico-ontológica del Estado respecto del individuo y concibió la ley y las instituciones políticas como un reservorio de eticidad. También pueden encontrarse en su *Filosofía del derecho* (1821) subdivisiones análogas a la tripartición de la *philosophia practica*: la esfera de la moralidad puede vincularse con la *ethica individualis*, la familia y la sociedad civil podrían corresponder a la *oeconomica* y el Estado puede asociarse a la *politica*. Sin embargo, se ve también que la unidad que esta tripartición había conocido durante tantos siglos bajo un modelo productivo predominantemente agrícola termina de desaparecer, al ritmo de la moderna economía de mercado y el despuntar de la sociedad industrial de masas. Es así como en su caracterización de la sociedad civil Hegel ya no va a buscar materiales a la tradición aristotélica sino que se sirve de las nociones de la economía política moderna, una ciencia llamada a reformular la vieja *oeconomica* en conformidad con las nuevas exigencias mercantiles de una economía industrial a escala nacional (y no ya de base agraria, aldeana y doméstica).[100]

La rehabilitación de Aristóteles en el siglo XIX descolló principalmente por sus resultados en el campo de la filología histórico-crítica. Con el camino abierto por los trabajos de A. Trendelenburg, H. Bonitz y A. Brandis, el renacido interés por el filósofo se dirige principalmente a establecer versiones rigurosas de los textos en griego y conduce a la edición canónica de I. Bekker (a pedido de la Academia Prusiana de Ciencias) del *corpus* aristotélico –cinco volúmenes, 1831-1870–, y, a continuación, de los comentaristas griegos de Aristóteles –23 volúmenes, 1882-1909.

En el curso de este siglo se renovó el interés por una visión de conjunto de los escritos del estagirita en tanto sistema del saber, dentro del cual la *Política* fue leída nuevamente como el primer intento por dotar de cientificidad a la ciencia política. Con el objetivo de clarificar la estructura interna del tratado, los estudiosos se vieron implicados intensamente en la controversia en torno del orden de los libros. El abordaje histórico-crítico del texto y el estudio detallado

[98] M. Riedel, *Metafísica y metapolítica...*, *op. cit.*, t. I, p. 136. Especialmente sensible se vuelve esta deuda clásica del vocabulario político de la primera modernidad a la hora de considerar el concepto de *societas civilis*: los filósofos modernos todavía emplean la noción en el sentido aristotélico de *koinonía politiké*, es decir, como sinónimo de "sociedad política" o "Estado". Es recién a fines del siglo XVIII y sobre todo en el XIX cuando se interrumpe definitivamente tal continuidad terminológico-conceptual y emerge la separación típicamente contemporánea entre sociedad civil y Estado. Véase M. Riedel, "Bürgerliche Gesellschaft", en O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe*, Band II, Stuttgart, Klett-Cotta, 2004 [1975]. "El problema incomparable de la modernidad" reside en "el surgimiento de una sociedad separada del Estado" (M. Riedel, *Metafísica y metapolítica...*, *op. cit.*, t. I, p. 166).

[99] Cf. P. Petersen, *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*, Lipsia, Meiner, 1921.

[100] Para estos procesos véase O. Brunner, "La 'casa grande' y la '*oeconomica*' de la vieja Europa" (1959), en *Nuevos caminos de la historia constitucional y social*, Buenos Aires, Alfa, 1976 [1968].

de sus relaciones sistemáticas con otros escritos del *corpus* y con otros autores del pensamiento político griego obedecen a la necesidad de volver sobre la *Política* más allá de las sistematizaciones escolásticas, las apropiaciones humanistas y los esquemas de la vieja *philosophia practica*. La recepción de la *Política* en el siglo XIX se corona con la edición crítica de F. Susemihl y el monumental comentario de W. L. Newman, que recogen los frutos de un siglo de estudios aristotélicos y preparan los desarrollos del siglo siguiente.[101]

Sobre la base de las recuperaciones decimonónicas, nuestro texto fue objeto de una vital recepción en el curso del siglo XX.[102] El personaje decisivo en la vuelta a la filosofía práctico-política de Aristóteles fue M. Heidegger. Frente al neokantismo predominante en las universidades alemanas de comienzos de 1900, Heidegger se enlazó con la tradición aristotélica en su intento por formular una nueva comprensión de la condición humana que superara el teoricismo racionalista y atomizante del sujeto cartesiano moderno que todavía permeaba la fenomenología de su maestro E. Husserl.[103] Es así que compuso una singular reformulación ontológica de la *philosophia practica* del estagirita en un temprano escrito sobre las interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles (el llamado *Informe Natorp*, 1922) y en los cursos de Friburgo y Marburgo de los años veinte. Escribe *Ser y tiempo* (1927) como una hermenéutica

[101] Para el período, véase F. Gregorio, "Les 'Politiques' au XIXe siècle", en D. Thouard (ed.) *Aristote au XIXe siècle*, Lille, Presses du Septentrion, 2004, pp. 125-140.

[102] Para una bibliografía exhaustiva, véase J. Touloumakos, "Aristoteles' *Politik* 1925-1985", en *Lustrum* 32 (1990), pp. 177-289; *Lustrum* 35 (1993), pp. 182-289; *Lustrum* 39 (1997), pp. 8-305. Para la mejor ojeada de conjunto sobre el período, ver Th. Gutschker, *Aristotelische Diskurse. Aristoteles in der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart, J. B. Metzler Verlag, 2002.

[103] F. Volpi, *Heidegger e Brentano. L'aristotelismo e il problema dell'univocitá dell'essere nella formazione filosofica del giovane Martin Heidegger*, Padova, CEDAM, 1976, pp. 25-26. F. Brentano desplegó una lectura crítica de Aristóteles desde una matriz escolástica (*Sobre los múltiples significados del ser en Aristóteles*, 1862) moldeada por perspectivas propias.

de la vida fáctica humana a partir de un contrapunto con la filosofía aristotélica de los asuntos humanos.[104]

La influencia de Aristóteles a través de Heidegger se hizo sentir especialmente en una corriente de rehabilitación de la tradición de la *philosophia practica* que se desarrolló en el último tercio del siglo XX, en cuyo seno la *Política* de Aristóteles recibiría significativas apropiaciones (aun cuando tuviera una posición secundaria respecto de la mayor atención dedicada a los tratados sobre ética).

Esta encrucijada de opiniones se articuló polémicamente contra la hegemonía de las ciencias sociales e intentó recuperar una consideración específicamente filosófica de los conceptos y problemas de la esfera general del hacer humano. La "rehabilitación"[105] en cuestión implicó la exigencia de desandar la tendencia epistemológica por entonces dominante (que había ido desplazando a la praxis del campo de lo filosófico hacia las jurisdicciones particulares de la sociología, la ciencia política, la antropología, los estudios comunicacionales, etc.), y la reactualización de ciertos modelos tradicionales de comprensión integral del saber práctico, en especial el aristotélico. En los aportes de la segunda mitad del siglo XX, el redescubrimiento de la actualidad de la concepción aristotélica del saber práctico, afirmada contra ciertas deficiencias denunciadas en la tradición política moderna y contra ciertas distorsiones a que arribaron los positivismos, los historicismos y los universalismos, Aristóteles ejerció así una contribución decisiva para delinear un paradigma alternativo al de una racionalidad científico-técnica en crisis. Se sentía la exigencia de una comprensión de la racionalidad práctica capaz de oponerse y de corregir la noción moderna de que el conocimiento debe ser unitario, metódico, objetivo y neutral-descriptivo. Desde este horizonte polémico, el uso que este neoaristote-

[104] F. Volpi, *Heidegger y Aristóteles*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012 [1984].

[105] El nombre por el que se conoce el debate alude al título de una serie de intervenciones compiladas por M. Riedel en dos volúmenes: *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Friburgo, Rombach, 1974.

lismo hizo de Aristóteles se centró en la afirmación de la autonomía de la *praxis* respecto de la *theoria*, con un estándar propio de exactitud devaluada, un modo específico de argumentación tópico-dialéctica y un tipo especial de relación entre el saber y los valores y fines prácticos.[106]

Enmarcado en el progresivo retorno que desde mediados del siglo XX conoce la filosofía política clásica, el aliento inicial para esta constelación de problemáticas y debates lo insuflaron tres célebres pensadores políticos alemanes emigrados a los Estados Unidos: Hannah Arendt (*La condición humana*, 1958), Eric Voegelin (*La nueva ciencia de la política*, 1952) y Leo Strauss (*La ciudad y el hombre*, 1964). También hicieron sus contribuciones Hans-Georg Gadamer (*Verdad y método*, 1960), Wilhelm Hennis (*Política y filosofía práctica*, 1963) y Joachim Ritter (*Metafísica y política*, 1969), entre otros. Estos autores defienden la necesidad de una comprensión integral de la filosofía del obrar, basándose en el modelo de la filosofía práctica de Aristóteles como alternativa a la racionalidad instrumental y a las diversas variantes de cientificismo praxeológico. En la segunda fase del debate intervinieron líneas de investigación contemporáneas como la ética del discurso (J. Habermas, O. Apel), el racionalismo crítico (H. Albert), la hermenéutica gadameriana, el círculo de J. Ritter (G. Bien, M. Riedel), la historia constitucional (O. Brunner, W. Conze), los estudios de renovación de la argumentación jurídica (Ch. Perelman, Th. Viehweg, M. Villey) y los intentos de rehabilitación de la retórica y la dialéctica (E. Berti, S. Toulmin), entre otras. A partir de estos enfoques toma forma un rasgo típico de la recepción de la *Política* en los siglos XX y XXI, a saber, la atención primordial que se presta a la dimensión históricamente determinada del sentido de los vocabularios, las argumentaciones, los términos y los conceptos utilizados por Aristóteles.[107]

[106] Cf. F. Volpi, "Réhabilitation de la philosophie pratique et neoaristotélisme", en P. Aubenque (ed.), *Aristote politique*, París, PUF, 1993, pp. 461-484.

[107] Según, F. Gregorio, esto la diferencia de la recepción del siglo XIX, donde a pesar de la sofisticación filológica las lecturas tratan

En ámbito anglosajón, el espectro de la rehabilitación de la filosofía práctica de Aristóteles sobrevoló la reacción de una serie de intelectuales llamados "comunitaristas" (A. Mac Intyre, M. Sandel, Ch. Taylor, M. Walzer) contra los principios del liberalismo político. El detonante de estos aportes fue la publicación en 1971 de *A Theory of Justice* de John Rawls, universalista kantiano y neocontractualista.[108] La vuelta a Aristóteles se articuló en estos autores de manera metodológica (defensa de la centralidad de la tradición y del contexto social para comprender todo razonamiento ético-político), ontológica (impugnación del atomismo liberal a favor de una teoría de la naturaleza social del yo) y axiológica (anclaje de las normas en la comunidad en desmedro de los universalismos formales y vacíos). La reaparición del aristotelismo práctico en el siglo XX no solo avanzó sobre las huellas de Heidegger sino también sobre la pista de Wittgenstein, otro crítico radical de la universalidad de la razón en filosofía práctica. Desde una apropiación de las *Investigaciones lógicas* del filósofo vienés, E. Anscombe volvió sobre Aristóteles abriendo un campo de indagación en torno de la filosofía de la acción que rechaza las nociones de deber ser y de obligación moral y se abre a una moral de las virtudes (como en A. MacIntyre).[109] Los últimos debates sobre pluralismo, justicia distributiva y ciudadanía social (M. Nussbaum, A. Sen) reactualizan la presencia del texto aun después de tantos siglos de haber sido escrito. La crítica aristotélica de mediados del siglo XX hasta lo que va del XXI ha vuelto sobre las páginas de la *Política* de forma cada vez más sostenida e intensa. Las últimas dos décadas han asistido a una enorme multiplicación de traducciones,

las ideas de Aristóteles sin las mediaciones hermenéuticas de un enfoque contextualista o histórico-conceptual ("Les 'Politiques' au XIXe siècle", art. cit.).

[108] La presencia de Aristóteles, como en Hegel y otros autores del siglo XIX, es convocada aquí una vez más para contrarrestar el módulo de pensamiento del contrato social (véase III 9 sobre la crítica aristotélica a la hipótesis contractualista de matriz sofística).

[109] Véase O. Guariglia, *Universalismo* y *neoaristotelismo en la ética contemporánea*, Bari, Palomar, 1995.

estudios, compilaciones y comentarios, nuevos umbrales para las lecturas por venir.

Si en la peculiar trayectoria de esta obra los intentos de rehabilitación se hilvanan con prolongadas etapas de desconocimiento y ausencia, la influencia de la *Política* no puede medirse según los patrones de una persistencia ininterrumpida, ni tampoco bajo las figuras de la divulgación masiva ni de la hegemonía indiscutida, sino al modo de una serie irregular y localizada de estallidos, con una dinámica de explosión retardada y discontinua, pero con alto poder de impacto en la historia del pensamiento político occidental.

3

ARISTÓTELES EN EL SIGLO XXI. LA *POLÍTICA* Y NOSOTROS

La pregunta por la actualidad del texto que aquí publicamos (compuesto hace más de dos milenios) depende de una adecuada comprensión de la singularidad de los conceptos político-sociales griegos con relación a nuestras realidades políticas. A tono con la exigencia de remarcar las rupturas con nuestra contemporaneidad como precondición para todo acercamiento a la *Política*, y sin pretensión de exhaustividad, nos interesa en primera instancia presentar las diferencias más significativas que caracterizan a los conceptos y las realidades griegas respecto de nuestro horizonte de experiencia de lo político, para luego poder plantear adecuadamente sobre ese trasfondo la cuestión de su actualidad.[110]

Estado y pólis. Las dimensiones de la *pólis*, la unidad política por excelencia del mundo griego, parecen reducidas

[110] Para las consideraciones que siguen nos basamos principalmente en M. H. Hansen, *Polis and City-State...*, *op. cit.*; *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford, Oxford University Press, 1996; V. Ehrenberg, *Alexander and the...*, *op. cit.*

al compararse con los estados modernos (Atenas presenta en el siglo IV a. C. una extensión de 2.500 km^2, una población de más de 300.000 habitantes y un cuerpo cívico de 20.000 ciudadanos). El formato político de pequeña escala condicionó el alto nivel de sociabilidad que caracterizó a los regímenes helénicos como sociedades cara-a-cara, basadas en un entramado intersubjetivo de mutuo reconocimiento sobre el que se apoyaba directamente el lazo político y que resulta imposible de trasladar a las actuales sociedades de masas. El grado de identificación entre lo social y lo político en las pequeñas ciudades de la Grecia antigua se resolvía en un íntimo entrelazamiento, incomprensible desde la oposición típicamente moderna entre sociedad civil (caracterizada por una multiplicación compleja de esferas autónomas y desagregadas de acción y producción altamente especializadas) y Estado (entendido como un "tercero superior" o como una máquina burocrática y centralizada de administración de los asuntos públicos).

Ciudad-Estado, territorio y población. Para los griegos, la unidad política no se piensa en primera instancia en términos territoriales o jurídicos (como en nuestros estados modernos), sino con relación a la población de ciudadanos. Para los griegos era costumbre llamar a sus ciudades-estado por el nombre de sus ciudadanos ("los Atenienses", "los Corintios", "los Lacedemonios"). En palabras que Tucídides pone en boca del general Nicias, "la ciudad-Estado son los hombres, y no murallas ni naves vacías" (*Historia de la Guerra del Peloponeso* VII 77, 4 y 7).[111] Aristóteles hace propia esta caracterización al definir la ciudad-Estado como "cierto conjunto de ciudadanos" (III 1, 1274b 41), y más es-

[111] En el mismo sentido, Temístocles enfrenta el reproche de un corintio que lo llama *ápolis* (sin patria, sin ciudad-Estado) por el hecho de que el Ática se hallaba ocupada por los persas; Atenas –los Atenienses– era una *pólis* –y de las más poderosas– aun con su territorio ocupado, ya que los ciudadanos guerreros estaban embarcados defendiendo su libertad y sus leyes (Heródoto, *Historia* VIII 61, 2). Cf. Esquilo, *Los persas* 349-350: "REINA: ¿Entonces está todavía sin destruir la ciudad-Estado de Atenas? / MENSAJERO: Así es, pues mientras hay hombres eso constituye un muro inexpugnable".

pecíficamente, como "una comunidad de ciudadanos en un régimen político" (*koinonía tôn politôn politeías*, III 3, 1276b 1). Todo lo cual no implica que el territorio sea un problema menor, sino solo que en rigor no constituye el criterio de individuación determinante a la hora de tipificar una *pólis*. Para constituir un orden político no basta con delimitar unas fronteras; ser ciudadano no equivale sin más a habitar un territorio. El hecho de que una ciudad-Estado pueda en última instancia subirse a los barcos y abandonar sus tierras sin dejar de ser ciudad-Estado[112] se inscribe dentro de esta nota distintiva de la politicidad griega, a saber, que, como se refleja en III 9, el componente definitorio del concepto de ciudad-Estado no es el territorio –ni tampoco las murallas, las alianzas o los tratados entablados–, sino su cuerpo de ciudadanos activos (lo que Aristóteles conceptualiza como *políteuma*, "cuerpo cívico gobernante").

Soberanía (exterior/interior). El autogobierno en tanto autodeterminación de un cuerpo de ciudadanos en relaciones de poder simétricas y reversibles parece propio de la forma-*pólis*, y reconoce en la "autonomía" –en tanto cuerpo de ciudadanos que se dan a sí mismos la ley a la que obedecen– su carácter distintivo frente al ejercicio unidireccional, asimétrico, vertical y descendente del dominio en los despotismos orientales.[113] Asimismo, desde el punto de vista económico, la autarquía es postulada por Aristóteles como uno de los requisitos necesarios para la *pólis*, y desde esta perspectiva se requiere la presencia de ciertas condiciones materiales que garanticen la autosubsistencia de la población. Sin embargo, sería un error proyectar sobre estas caracterizaciones nuestros modernos conceptos de "independencia" o "soberanía", en tanto monopolio de la decisión en asuntos internos y externos.

[112] Cf. Heródoto, *Historia* I 165; Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso* I, 74. Al respecto, consultar M. H. Hansen, "The *polis* as a Citizen-State", en M. H. Hansen (ed.), *The Ancient Greek City State*, Copenhague, The Royal Danish Academy of Sciences and Lettres, 1993, pp. 7-29.

[113] Sobre el concepto de isonomía y el poder puesto "en el medio", véanse Heródoto, *Historia* III 142, 3; J. P. Vernant, "Estructura geométrica y nociones políticas en la cosmología de Anaximandro", en *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, Ariel, Barcelona, 1973; *Los orígenes del pensamiento griego*, Buenos Aires, Paidós, 1990, "El universo espiritual de la *pólis*" (cap. IV).

En principio, el concepto moderno de soberanía internacional no figura entre los criterios helénicos de existencia y buen funcionamiento para la política. Mientras que un Estado moderno según el modelo de Westfalia debe ser reconocido como independiente y autónomo frente a otros estados, no existía en Grecia tal restricción a la hora de considerar como *pólis* a una organización política, incluyéndose dentro del catálogo a entidades políticas formalmente dependientes de otras ciudades-Estado hegemónicas.[114] Utilizar el criterio moderno de la soberanía exterior en términos de independencia para pensar la ciudad-Estado griega es adoptar un modelo demasiado exigente, y a fin de cuentas perjudicial, sobre todo cuando hay *póleis* que siguen siendo consideradas como *póleis* y funcionando como tales aun pagando tributos a otras y no teniendo poder de decisión en asuntos de política exterior.[115]

Con relación a posibles equivalentes antiguos del concepto moderno de soberanía en el sentido de supremacía hacia adentro, debería elegirse el adjetivo griego *kúrios* ("supremo") y sus formas sustantivadas (*tò kúrion* o *kuriótes*). El concepto de "poder supremo" resulta clave en la *Política* de Aristóteles y en los discursos forenses que abordan temas constitucionales, y sin embargo debe notarse que se halla

[114] Para la noción de *hupékoos pólis* ("*pólis* dependiente"), véanse los trabajos de M. H. Hansen ya citados.

[115] Particularmente insuficiente se vuelve el criterio de la "soberanía exterior" en el siglo V a. C. –donde prácticamente los únicos dos estados que satisfacen plenamente este requisito serían Atenas y Esparta, líderes de las dos ligas hegemónicas que polarizaron el espacio político helénico– y en el siglo IV a. C. –donde se multiplican y se consolidan formas de articulación interestatal como las ligas y los estados federales (*koiná/éthne*) y cuando se afianza una potencia territorial como Macedonia, que trae consigo el ocaso del horizonte de la autonomía efectiva para las ciudades-Estado (aunque la forma *pólis* subsista todavía varios siglos más).

prácticamente ausente en estos textos el adjetivo *autónomos* y sus derivaciones (*autonomía, autonomeîsthai*), equivalente antiguo de soberanía en tanto autodeterminación, un término muy presente en tratados interestatales, en los discursos deliberativos y en la historiografía, donde correlativamente se constata la inexistencia del vocabulario de la supremacía interna (*kuriótes*).

Ciudadanía. El cuerpo de ciudadanos aparece en el mundo político de los griegos fuertemente restringido con relación a la cantidad de habitantes que podía albergar el territorio: sobre un total de 300.000 habitantes la Atenas del siglo IV a. C. presenta la suma de 30.000 ciudadanos (entre los cuales solo había 20.000 con más de treinta años, edad en que se asumían plenos derechos políticos), y en ciudades como Corinto o Tebas (estados considerados grandes) el número oscilaba entre los 5.000 y los 10.000. Desde el punto de vista de nuestro concepto de ciudadanía ligado a la sociedad de masas, una *pólis* (en su estricto sentido político de vínculo mandato/obediencia) se identifica con una porción muy reducida –los ciudadanos con derechos políticos plenos podía llegar en una democracia al 25% de la población– y no con la gran mayoría de los habitantes, como sucede en nuestros estados modernos (donde el porcentaje de ciudadanos supera, por lo general, el 90% de los adultos).

Participar de la ciudadanía se enuncia en griego mediante la expresión *metékhein tês politeías*, "tener parte en la constitución/en el régimen político", un giro difundido en las fuentes griegas, y muy recurrente en la *Política*. Implicaba en Grecia una relación muy concreta y sustancial: ser ciudadano (*polítes*) involucraba en la época clásica el goce de ciertos privilegios (como el acceso a la propiedad de la tierra) y el compromiso con ciertas responsabilidades públicas (decidir, combatir y juzgar). Soldado, propietario y jefe de la casa, miembro de la asamblea y, eventualmente, magistrado o juez en su ciudad-Estado, el *polítes* reconocía una inscripción integral en la *pólis* a la que pertenecía.

Los requisitos para el acceso a la ciudadanía variaban de acuerdo con la forma de gobierno de cada ciudad-Estado,

pero en general para entrar en la categoría general de ciudadano había que ser hombre libre, varón y adulto, nacido legítimamente de padre ciudadano (o de padre y madre). Luego, distinciones adicionales podían marcar la diferencia entre ciudadanos activos y pasivos, los cuales a su vez presentaban variaciones según criterios como edad o riqueza. Junto con la plena ciudadanía se recibían los honores y derechos de defender a la *pólis* como soldado, ser elegido para magistraturas y cargos públicos, administrar justicia, concurrir a la asamblea. Los que quedaban fuera del cuerpo cívico gobernante (*políteuma*), es decir, del grupo de ciudadanos activos, podían ser ciudadanos "pasivos" (en general, varones libres con más de 18 años pero menos de 30), ciudadanos "de segunda" (metecos, periecos) o no ciudadanos (varones no adultos, mujeres,[116] extranjeros, esclavos).

Ciudadanía y gobierno. En contraposición con la moderna mediación representativa entre ciudadano y gobierno, el fenómeno político de la ciudad-Estado propiciaba una identificación directa, en primera persona, entre el sujeto y la administración de los asuntos públicos. No tenemos noticias en el mundo griego de una sociedad civil concebida como distinta respecto del Estado (con reivindicaciones *frente al* gobierno); el ciudadano no es portador de derechos *anteriores al* Estado (no existían en Grecia los modernos "derechos humanos").[117] La ciudadanía no se concibe exteriormente respecto del gobierno: aquí reside la clave de comprensión de la continuidad conceptual –específicamente griega y aristotélica– entre el ciudadano (*polítes*), el

[116] La comunidad política helénica se compone exclusivamente de varones (a diferencia del Occidente moderno que fue reconociendo desde 1920 la participación de la mujer en los derechos políticos). Aunque ninguna ciudad griega concedió a ninguna mujer los derechos de ciudadanía, las mujeres recibían en ciertas sociedades una consideración social más elevada que en otras (en Esparta, por ejemplo, más que en Atenas).

[117] La *pólis* absorbe casi todas las determinaciones de derecho; por fuera quedan parámetros de legalidad no positiva, como costumbres y leyes no escritas que, en cualquier caso, no se fundamentan como "derechos individuales" (M. H. Hansen, *Polis and City-State...*, *op. cit.*, pp. 91 y ss.).

régimen político (*politeía*) y el cuerpo cívico gobernante (*políteuma*). La ciudad-Estado como comunidad política (*koinonía politiké*) es definida como asociación de ciudadanos de pleno derecho, quienes componen el cuerpo cívico gobernante que decide sobre los asuntos del régimen político, de modo que absorbe en un mismo plano las determinaciones sociales y las instituciones políticas.[118]

Koinonía politiké *y sociedad civil.* Para Aristóteles, desde el primer párrafo del libro I, "comunidad política" (*koinonía politiké*) es sinónimo o equivalente de "ciudad-Estado" y se refiere en sentido propio al conjunto de ciudadanos de pleno derecho que integran el cuerpo cívico gobernante del régimen político de una ciudad-Estado. La diferencia fundamental con la "sociedad civil" (término acuñado a partir de la traducción latina *societas civilis*) supone en la modernidad un conjunto de individuos que como personas y propietarios privados se asocian en una esfera sustraída a la injerencia estatal directa.[119] Esta red de relaciones intersubjetivas de carácter económico y cultural se piensa como no política, externa o anterior respecto de los vínculos de mandato/obediencia, y de este modo presenta una escisión claramente extraña para el mundo griego, e incluso para el Occidente europeo previo al ciclo revolucionario que se inicia a fines del siglo XVIII: como señala O. Brunner, es "el

[118] Cf. C. Meier, *La nascita della categoria del politico in Grecia*, Bologna, Il Mulino, 1988 [1980], p. 278. "La sociedad civil, allí donde no sea absorbida por la casa, tiende a ser absorbida por la ciudad. En el caso de la *pólis*, la ciudad no presenta un aparato estatal fijo que esté constituido por magistrados o funcionarios profesionales o semiprofesionales, sino que todas las funciones de gobierno, de control y de administración son cubiertas de manera temporaria por ciudadanos que le dedican períodos más o menos grandes de su propia vida. [...] Existe una indistinción entre sociedad civil y Estado, porque el Estado se presenta como una emanación directa de la sociedad que se da una organización política que, aun pudiendo alcanzar una notable complejidad, se hace funcionar por obra de los mismos ciudadanos" (W. Leszl, "Política", en E. Berti (ed.), *Guida ad Aristotele*, Laterza, Bari, 1997, pp. 306-307).

[119] Cf. M. Riedel, "Bürgerliche Gesellschaft", en O. Brunner, W. Conze y R. Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe*, Band II, Stuttgart, Klett-Cotta, 2004 [1975], pp. 719-720.

Estado moderno el que desarrolla el concepto específico de una sociedad deslindada del Estado".[120]

Identidad política. Cabría distinguir a su vez dos experiencias de lo político radicalmente divergentes. A diferencia de la primacía que la identidad cívica tenía entre los ciudadanos griegos frente a otras marcas de pertenencia de los sujetos, los estados de la modernidad desarrollan una identidad nacional que sobrevuela numerosas adhesiones de menor escala pero de gran pregnancia y significatividad para los individuos. El Estado moderno sustituye la inscripción cívica fuerte de la *pólis* por una representación general y abstracta. En comparación con la plena identidad colectiva de los cuerpos cívicos griegos, "los ciudadanos modernos tienen sobre todo la sensación de estar frente a frente con el Estado".[121]

Constitución y politeía. La noción central que domina el pensamiento político del siglo IV a. C. es *politeía*, término de múltiples acepciones e imposible de traducir de un solo modo, que resulta particularmente complicado de entender si uno restringe su sentido al equivalente moderno de la constitución del Estado, en tanto carta magna fundacional, que permanece invariable a través de los cambios periódicos en el poder ejecutivo y en el parlamento. Como Aristóteles se encarga de remarcar, el principio de individuación de una *pólis* es su régimen político y el régimen político coincide en última instancia con su cuerpo de ciudadanos activos, con lo cual el cambio de, por ejemplo, oligarquía a democracia implica un cambio esencial en la estructura misma de la constitución, en tanto impacta en la composición del cuerpo cívico gobernante y en los criterios de asignación de plenos derechos políticos a los sujetos.

[120] O. Brunner, "La era de las ideologías: comienzo y fin", en *Nuevos caminos de la historia constitucional y social*, Buenos Aires, Alfa, 1976 [1968]. Cf. R. Koselleck, *Crítica y crisis en el mundo burgués*, Madrid, Rialp, 1965 [1959].

[121] C. Meier, *Introducción a la antropología política de la Antigüedad clásica*, trad. J. Barrales Valladares, México, Fondo de Cultura Económica, 1985 [1984], pp. 28-30.

Representación. Las mencionadas notas acerca de la ciudad-Estado (pequeñas dimensiones, estrecho vínculo entre ciudadanía y gobierno, ausencia de distinción entre sociedad civil y Estado) pueden esclarecer el hecho de que no haya podido surgir en Grecia un concepto como el de representación para pensar el nexo de mandato/obediencia al interior de un orden político.

> Remontándonos a las formas antiguas de la política, difícilmente se lograría encontrar no solo un concepto equivalente, sino también un término correspondiente al de representación en el pensamiento griego. E incluso si fuera posible encontrar la equivalencia estrictamente lingüística, no se encontrarían en cambio instituciones griegas definibles, en el sentido actual del término, como representativas".[122]

Libertad e igualdad. Correlativamente con las anteriores consideraciones, la libertad y la igualdad de los ciudadanos antiguos difieren notablemente de la *liberté* y de la *égalité* de la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* (1789). En la modernidad ni una ni la otra dependen de la participación activa en tal o cual régimen político sino que constituyen una prerrogativa universal que le espera a cada individuo desde el nacimiento y que la constitución de cada Estado debe asegurar y custodiar. Por su parte, en Grecia ambas nociones se pensaban en estricta relación con la plenitud de derechos políticos otorgados por la *pólis*, y no de manera preestatal, natural y universal: según observa Ch. Meier,

[122] B. Accarino, *Representación*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2003 [1999], p. 18. En palabras de J. G. A. Pocock: "Una vez que la representación se volvió un medio para la creación y el establecimiento de un soberano, el acto de elegir –o de reconocer– un representante se transformó lógicamente en casi el reverso de la participación; era, antes bien, el acto de decir que existía una persona cuyos actos estaban autorizados, de manera tal que podían ser tomados como equivalentes a los de cada uno; Hobbes explicita esta interpretación con admirable claridad" (*The Machiavellian Moment*, Princeton, Princeton University Press, 1975, p. 518).

> la libertad fue entendida como libertad de iguales, dado que allí donde los iguales se comprometían activamente con la actividad cívica (*politeúesthai*) su libertad estaba asegurada, no había derechos ni libertades naturales a ser tutelados por el Estado y garantizados con organismos especiales".[123]

Revolución, stasis *y cambio constitucional.* Si la *pólis* era para sus ciudadanos un fenómeno mucho más concreto e inmediato de lo que es para nosotros el Estado, y no predominaba una concepción anónima y suprapersonal de la autoridad política, el precio de esta intimidad se pagaba con una marcada fragilidad institucional: al estar consustancialmente vinculada a un cuerpo activo de ciudadanos, la *pólis* adolecía de una ausencia de estabilidad que haría inconducente pensarla según nuestros parámetros de permanencia basados en la modalidad racional y burocrática del Estado-máquina moderno. Sería inconducente aplicar sin más a Grecia la relación de exterioridad fuerte entre Estado moderno y guerra civil: el conflicto de facciones (*stasis*) resultaba concomitante de la forma *pólis*:

> a diferencia del Estado, la *pólis* no '*está*', no es estable, no es firme, sino que es mutable en máximo grado, presa de la continua agitación de los cambios constitucionales. La ciudadanía es un cuerpo fluido que impide la solidificación de las instituciones; y esto no obstante la notable productividad institucional (en el sentido literal del estatuto de los ordenamientos) de la *pólis*".[124]

A pesar de estar inmerso en el conflicto de facciones y sufrir de cambio constitucional crónico, el mundo de las *póleis* griegas no registra revoluciones en el sentido moderno, es decir, movimientos de transformación radical de las estructuras políticas, sociales, económicas y culturales de

[123] C. Meier, *La nascita della categoria..., op. cit.*, p. 268.
[124] P. P. Portinaro, *Estado*, Buenos Aires, Nueva Visión, pp. 34-35.

un pueblo. El concepto griego de *stasis* hace referencia al conflicto intestino endémico de la *pólis* griega, una estatalidad inestable por naturaleza; por su parte, el concepto de *metabolè politeías* ("cambio de régimen político") no implica una modificación social y política estructural, sino que se mantiene siempre dentro de un espectro limitado de ciertas formas de gobierno recurrentes. Mientras que la revolución moderna es un acontecimiento que altera de raíz las bases históricas de un colectivo humano, creando a partir de la nada un orden nuevo y un grado cero de la temporalidad, el cambio constitucional antiguo se hallaba conceptualizado desde el esquema de una rotación cíclica de constituciones en alternancia recíproca.[125]

Oikonomía *y economía nacional.* A pesar de la aparente continuidad terminológica, "*oikonomía*" y "economía" apuntan a estructuras sociales sustancialmente distintas. A diferencia de la moderna ciencia de la economía política, surgida en la segunda mitad del siglo XVIII, centrada en la economía nacional de un pueblo y destinada a explicar y predecir las leyes del mercado, *oikonomía* refiere –en Grecia y en la *Política* de Aristóteles– a la administración (*nómos*) de la "casa" (*oîkos*). "Casa" no debe confundirse aquí con una mera unidad habitacional ni con los lazos sentimentales que estrechan entre sí a los integrantes de la familia nuclear moderna, sino que debe entenderse como una unidad productiva (la unidad de producción básica del mundo antiguo), que abarcaba una familia extendida de dos generaciones, dependientes libres y no libres, esclavos y animales. El modo de producción rural de base campesina y centrado en el modelo de la casa dominó el pensamiento económico grecorromano, siendo el señor de la casa (*oikodespótes* en Grecia, *pater familias* en Roma) el encargado de ejercer las relaciones de dominio que Aristóteles en el libro I tipifica como poder paternal, conyugal y despótico, sustrayéndolas del ámbito de los vínculos políticos que enlazan entre sí a los libres e iguales (cada uno de ellos señor de una casa, amo de sus esclavos, marido, padre y propietario).

En una tradición que va desde Jenofonte y Aristóteles, pasando por la escolástica medieval hasta llegar a la época moderna, y "sin desarrollo interno durante mucho tiempo, la *oeconomica* legó los conceptos fundamentales de la teoría de la casa a través de los siglos", integrando en una unidad que hoy se ha perdido irremediablemente "un complejo de doctrinas que pertenecen a la ética, a la sociología, a la pedagogía, a la medicina y a las diversas técnicas de la economía agraria y doméstica".[126] La conmoción que sufren las estructuras sociales del Antiguo Régimen en el siglo XVIII con la formación de la sociedad industrial queda expresada en el surgimiento de una nueva disciplina, la *political economy*, una ciencia autónoma no ya subsumible dentro de la tripartición clásica de la *philosophia practica*, llamada a suplantar a la vieja *oeconomica* al tomar en cuenta como unidades fundamentales a los Estados nacionales y sus economías orientadas al intercambio y la circulación de un enorme cúmulo de mercancías (actividades que no son ya concebidas como auxiliares para alcanzar la autosuficiencia de la casa, legítimas mientras no se conviertan en fines en sí mismas, tal como reza el tratamiento aristotélico de la crematística). Al calor de la consolidación de la economía de mercado y auspiciada por el desarrollo de la nueva ciencia, la esfera económica se desata progresivamente de

[125] "Las revoluciones, cualquiera sea el modo en que las definamos, no son simples cambios. Las revoluciones modernas apenas tienen nada en común con la *mutatio rerum* de la historia romana o con la *stasis*, la lucha civil que perturbaba la vida de las *póleis* griegas. No pueden ser identificadas con las *metabolaí* de Platón, es decir, la transformación cuasi natural de una forma de gobierno en otra, ni con la *politeíon anakúklosis* de Polibio, o sea el ciclo ordenado y recurrente dentro del cual transcurren los asuntos humanos, debido a la inclinación del hombre de ir de un extremo a otro. La Antigüedad estuvo muy familiarizada con el cambio político y con la violencia que resulta de este, pero, a su juicio, ninguno de ellos daba nacimiento a una realidad enteramente nueva" (H. Arendt, *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 1992 [1963], pp. 21-23).

[126] O. Brunner, "La 'casa grande' y la '*oeconomica*' de la vieja Europa", en *Nuevos caminos...*, *op. cit.*, pp. 87-88, 91.

las determinaciones que la confinaron durante siglos a la heteronomía y a la inmovilidad. De la mano de la consolidación de la revolución industrial y de la expansión del capitalismo a escala planetaria, la crematística condenada por Aristóteles como antinatural adquirió un dinamismo –hoy virtualmente ilimitado– con el que no podría haber soñado el filósofo de Estagira, pero tampoco los pensadores anteriores al siglo XVIII.

Los contrapuntos histórico-conceptuales esbozados podrían llevarnos a creer que todo vínculo con el mundo griego reflejado en la *Política* de Aristóteles ha quedado roto –y probablemente estaríamos en lo cierto–. Pero ello no excluye la posibilidad de afirmar la actualidad de Aristóteles en nuestro mundo contemporáneo, sino todo lo contrario. El carácter profundamente antimoderno de la *Política* se nos vuelve ocasionalmente un prisma alternativo con el cual descomponer y recomponer nuestras certezas políticas actuales, y así avanzar en la autocomprensión epocal de nuestro mundo político.[127] La radical alteridad de la *Política* respecto de nuestro presente la convierte en

[127] "El análisis aristotélico se nos muestra como una especie de modelo de los problemas inherentes a la tarea hermenéutica. También nosotros habíamos llegado al convencimiento de que la aplicación no es una parte última y eventual del fenómeno de la comprensión, sino que determina a este desde el principio y en su conjunto. Tampoco aquí la aplicación consistía en relacionar algo general y previo con una situación particular. El intérprete que se confronta con una tradición intenta aplicársela a sí mismo. Pero esto tampoco significa que el texto trasmitido sea para él algo general que pudiera ser empleado posteriormente para una aplicación particular. Por el contrario, el intérprete no pretende otra cosa que comprender este asunto general, el texto, esto es, comprender lo que dice la tradición y lo que hace el sentido y el significado del texto. Y para comprender esto no le es dado querer ignorarse a sí mismo y a la situación hermenéutica concreta en la que se encuentra. *Está obligado a relacionar el texto con esta situación, si es que quiere entender algo en él*" (H. G. Gadamer, *Verdad y método*, trad. Agapito, vol. I, Salamanca, Sígueme, 1993, pp. 383-396) (las cursivas son nuestras).

un escenario posible para proyectar nuestras concepciones del vivir juntos de los hombres y confrontarlas en sus fundamentos histórico-conceptuales con la compleja maquinaria teórica que Aristóteles elaboró sobre la base de cuatrocientos años de historia de la *pólis* y del pensamiento político griego.[128] En nuestra época de pérdida de centralidad del Estado puede resultar teóricamente revitalizante volver sobre el anacronismo del texto con el que Aristóteles procesó la irremediable pérdida de gravitación de la *pólis* de su época y estableció así un comienzo y un principio para el desarrollo posterior de la filosofía política, una tradición de pensamiento que no puede dejar de mantener con la *Política* una relación *originaria*. Finalicemos con las palabras de P. Aubenque:

> La actualidad de un autor y, particularmente, de un filósofo del pasado, se puede entender en dos sentidos. Se puede tratar de la permanencia, de la persistencia a pesar del alejamiento temporal, como cuando se dice que un autor muerto hace mucho tiempo está todavía vivo, que sus ideas no están caducas o que todavía se puede aprender de él, como sin duda es el caso de Aristóteles. Pero hay otro sentido más fuerte de actualidad: la actualidad provocativa y paradójica según la cual la calidad de una obra no decrece poco a poco para, finalmente, caducar, sino que, al contrario, sube y crece de nuevo, de modo inversamente proporcional a su antigüedad. Hay pues dos tipos de actualidad, la del que vive todavía y la del que vive de nuevo. Creo que Aristóteles hoy en día es actual sobre todo en este segundo sentido de actualidad, que no es un estado sino un evento.[129]

[128] Como observó C. Viano, es precisamente en virtud de su alteridad constitutiva respecto de nuestro mundo contemporáneo que "la comunidad política teorizada por Aristóteles se convierte en el lugar en el que es posible la comprensión auténtica de las relaciones humanas". C. Viano, "Introduzione", *Aristotele. Politica...*, *op. cit.*, pp. 11-12.

[129] "La actualidad de Aristóteles", *Daimon. Revista de Filosofía*, N° 22, 2001, pp. 9-16.

4

SOBRE NUESTRA TRADUCCIÓN

CRITERIOS DE EDICIÓN

La presente versión anotada de la *Política* de Aristóteles se ofrece como una edición de estudio interesada especialmente en reponer el horizonte de sentido político del texto, tal como lo reclama la colección en la que se enmarca.

La traducción busca facilitar el acceso al texto al lector contemporáneo; si bien trata de permanecer fiel al lenguaje, al estilo y al proceder de la prosa aristotélica, no duda en alejarse de la lectura literal palabra-por-palabra y reponer variantes más interpretativas toda vez que la legibilidad del escrito se halle comprometida. Hemos utilizado como base la edición de la *Política* en griego de Oxford, llevada a cabo por W. D. Ross, edición hegemónica en las traducciones contemporáneas, que mantiene el orden tradicional de los libros. En diversos pasajes (oportunamente señalados en nota al pie) nos hemos apartado de su lectura.

Las notas a la traducción pretenden acercar al lector al horizonte del texto y han sido dispuestas de acuerdo con los siguientes objetivos/criterios: ofrecer informaciones complementarias sobre las problemáticas, las discusiones y las instituciones políticas de la tradición griega que atraviesan el texto de Aristóteles; reponer los nexos intertextuales (no siempre explicitados por nuestro autor) con otros pensadores políticos griegos (oradores, historiadores, filósofos, poetas, etnógrafos, etc.) y, especialmente, con Platón;[130] evidenciar las referencias a otras obras del *corpus* aristotélico cuyos conceptos y distinciones se ven incluidos, aludidos o presupuestos en la *Política*; detectar y explicitar los vínculos internos que en forma de remisiones intratextuales se multiplican a lo largo de los cinco escritos componentes de esta obra;[131] ofrecer interpretaciones plausibles de ciertos pasajes especialmente problemáticos o significativos; señalar inconsistencias textuales, conceptuales y doctrinarias, desarrollos paralelos y rupturas argumentativas que van apareciendo en el curso de la obra.[132] Como toda anotación es necesariamente selectiva y parcial, hemos optado por evitar las referencias biográficas de los personajes mencionados, las indicaciones geográficas y las alusiones a eventos históricos (excepto en ciertas ocasiones en que el contexto de sentido lo reclamara).

La traducción y las notas de esta edición de la *Política* se han beneficiado, en la medida de nuestras fuerzas, de un aparato de comentaristas de gran calidad, precisión y exhaustividad, entre los que se destacan dos autores de obras finiseculares: W. L. Newman (1887-1902) y E. Schütrumpf (1991-2005).[133] Entre las traducciones castellanas he-

[130] En la convicción de que la presencia de Platón resulta constante a lo largo de las páginas políticas aristotélicas, hemos intentado reponer en las notas las indicaciones que permitan reconstruir las relaciones intertextuales entre ambos pensadores, incluso allí donde Aristóteles trabaja con materiales platónicos sin referirse expresamente a su maestro (paradigmáticamente sucede esto con el *Político* de Platón, jamás citado por su nombre).

[131] Tales indicaciones merecen especialmente nuestra atención porque nos dan una idea de cómo Aristóteles va articulando las relaciones entre los diversos bloques textuales, ofreciéndonos valiosas pistas para reconstruir interpretativamente la unidad del tratado y permitiéndonos enlazar internamente las diversas problemáticas y soluciones presentadas.

[132] Esto obedece a la voluntad de poner de manifiesto las rupturas que presenta la fuente para lograr una captación compleja de la estructura irregular del presente tratado. Inclusive todo intento unitario de comprender nuestro texto debe partir del suelo fracturado de una obra desprovista de una redacción final integradora. El criterio rector de este intento de restitución problemática de la fuente se halla sintetizado en las palabras de O. Gigon: "queremos reconocer y poder seguir el movimiento de su pensamiento en su singularidad" (citado en Schütrumpf I: 45).

[133] Véase apartado 5 para el detalle bibliográfico. La presente edición castellana tiene la ventaja comparativa de basarse en el fundamental comentario de Schütrumpf. Otra obra de largo aliento de incalculable valor para los lectores de la *Política* del futuro es el comentario en siete volúmenes a cargo del Istituto Italiano per la Storia Antica, bajo la dirección de L. Bertelli y M. Moggi (hasta la fecha llevan publicados tres, correspondientes a los primeros tres libros).

mos tenido a mano tres versiones principales: J. Marías y M. Araujo (Madrid, 1970), P. López Barja y E. Fernández (Madrid, 2005) y, sobre todo, la notable traducción argentina de María Isabel Santa Cruz y María Inés Crespo (Buenos Aires, 2005). También hemos consultado frecuentemente las excelentes versiones de C. A. Viano (al italiano) y de C. Lord (al inglés).[134]

NOTAS TERMINOLÓGICAS Y CONCEPTUALES

El límite lingüístico irremediable que nuestro español actual impone a toda labor de traducción de un texto político de la Grecia antigua se pone de manifiesto si uno considera la raíz común de cuatro de las nociones centrales de la *Política* de Aristóteles y las compara entre paréntesis con sus equivalentes actuales más a mano: *pólis* ("Estado"), *polítes* ("ciudadano"), *politeía* ("constitución") y *políteuma* ("gobierno"). La diferencia de sonoridad entre las series a) "*pólis* > *polítes* > *politeía* > *políteuma* > *politikós*" y b) "*Estado* > *ciudadano* > *constitución* > *gobierno* > *político*" parecería obligar a la traducción a tener que renunciar a la posibilidad de reponer en nuestras lenguas actuales un arco de palabras equivalentes que puedan también reconducirse al nombre de una experiencia institucional común. En el proceso de la traducción de los vocabularios sociopolíticos griegos al latín, tal continuidad terminológica y experiencial parece haberse perdido irremediablemente.[135]

[134] Estas y otras traducciones utilizadas se detallan en el apartado 5.
[135] Según A. Kamp, "la familia de palabras que deriva del término fundamental *pólis* –*politeía, políteuma, politikós, politeúesthai, polítes*– se vierte como *civitas, status, principatus, res publica, socialis/civilis*, es decir, mediante términos que no poseen ninguna sustancia conceptual común y que ocultan totalmente la relación de dependencia –decisiva para Aristóteles– respecto del concepto de *pólis*" (*La teoria politica...*, *op. cit.*, pp. 15-16). Según M. Heidegger, "lo político, que se originó antiguamente como *politikón* a partir de la esencia del griego *pólis*, ha sido comprendido de manera romana. Desde el tiempo del *imperium* la palabra griega 'político' significa algo 'romano'. Lo que queda de 'griego' en ella es su mero sonido" (*Parménides*, Madrid, Akal, 2005, p. 61; conferencias dictadas en 1942-1943, publicadas en 1982).

Dado que toda voluntad de restitución lingüística e interpretativa del presente texto debe hacer pie en el reconocimiento de la radical alteridad de los términos y conceptos griegos respecto de las categorías políticas modernas (cuestión que hemos explorado en el apartado 3), nos parece importante aclarar las decisiones terminológicas que hemos tomado para traducir algunos vocabularios y conceptos centrales de la obra que tenemos entre manos.

Pólis y sus derivados. Hemos optado por traducir *pólis* generalmente como "ciudad-Estado" (alternando eventualmente con "ciudad" por razones estilísticas), *polítes* como "ciudadano", *políteuma* como "cuerpo cívico gobernante" y *politeía* como "régimen político" (alternando con "constitución", "ciudadanía" y "república").

PÓLIS = "CIUDAD-ESTADO". La traducción de *pólis* como "ciudad-Estado" pretende nombrar la particular comunidad política a escala urbana que nació en la Grecia antigua. A pesar de su deficiente sonoridad castellana, consideramos necesario preservar con "ciudad-Estado" la doble acepción combinada de ciudad (con territorio aledaño, *khóra*) y comunidad política (que en nuestro léxico remite al término "Estado" o "Estado-nación"). Por un lado, verter sistemáticamente *pólis* por "ciudad" remite demasiado inmediatamente a una problemática de carácter urbano, cuando el texto aristotélico se centra en problemas que hoy consideraríamos de carácter político-estatal.[136] Por el otro, tampoco nos parece adecuado traducir sin más *pólis* por "Estado", pues se trata de un término demasiado fijado a una forma histórica concreta contemporánea (nuestro Estado surgido en Europa en el siglo XVII, metamorfoseado en diversos modos en los siglos siguientes y aún vigente en nuestros días). Una dificultad a mencionar reside en

[136] Así, uno de los costos actuales de traducir "ciudad" es propiciar la confusión entre la ciudad-Estado (*pólis*) y el recinto urbano (*ástu*) de la *pólis*, y así confundir la política (*politiké*) con la administración de la ciudad (*astunomía*, p. ej. en 1321b 22).

que *pólis* se predica en sentido amplio de la comunidad de todos los que habitan el territorio y, en sentido estricto, de la comunidad de ciudadanos que participa de plenos derechos políticos (la comunidad de hombres libres del final de III 6). Otro inconveniente es que Aristóteles a veces llama *pólis* a otras organizaciones políticas como estados federales o territoriales o incluso grandes reinos como Babilonia.[137]

POLÍTES = "CIUDADANO". Se reproduce aquí una ambigüedad recién detallada a propósito de *pólis*: en sentido amplio, *polítes* se refiere a todo habitante de la *pólis*, a la población en general sin considerar sus diferencias de estatus jurídico-político, mientras que en sentido estricto se dice del miembro de la *pólis* en tanto comunidad política. Se refiere en este segundo sentido a la franja de los habitantes de la ciudad-Estado que se conciben como libres e iguales, que gozan de derechos políticos y que están habilitados para participar por turno de las funciones de gobierno (cf. I 7, 1255b 20; III 4, 1277b 7).

POLÍTEUMA = "CUERPO CÍVICO GOBERNANTE". Este término nombra un momento central dentro de la arquitectura de la ciudad-Estado aristotélica, a saber, el conjunto de aquellos ciudadanos que gozan de plenos derechos políticos, habilitados jurídicamente a participar de las instancias últimas de decisión en torno a los asuntos que conciernen a la *pólis*. Desde la perspectiva de la clasificación de los regímenes políticos, el cuerpo cívico gobernante es para Aristóteles el núcleo de individuación de toda *pólis*: "democracia", "oligarquía", "aristocracia", "tiranía" o "monarquía" (las diferentes variantes de régimen político) se definen como tales en función de quién o quiénes estén habilitados para entrar en el *políteuma*. El régimen político (*politeía*) *es* el cuerpo cívico gobernante.[138] El término *políteuma* es polisémico: incluye a veces a todos los ciudadanos activos que gozan de pleno derecho; otras veces, alude a un grupo de ciudadanos dentro de la comunidad de hombres libres que ejercen las magistraturas supremas (*tò kúrion*); en otras ocasiones, parece referirse a la administración integrada por los ciudadanos activos en calidad de dirigentes, es decir, el gobierno.[139]

[137] Por ejemplo en 1276a 32, donde tradujimos *pólis* por "territorio".
[138] Cf. III 6, 1278b 6-14; III 7, 1279a 25-28.

POLITEÍA. Se trata del término con mayor cantidad de apariciones en la *Política* (supera las 500 ocurrencias). Es, sin lugar a dudas, el concepto más importante de la obra, pero también el de mayor cantidad de matices distintos. Resistiéndonos a la tentación de aplanar los deslizamientos semánticos mediante la transposición indiscriminada del mismo término para traducir todas sus apariciones,[140] y asumiendo que no contamos con un solo término castellano que abarque la pluralidad de usos de *politeía*, consideramos necesario reconstruir una red de sentidos complementarios que vertimos en cada caso con términos diferentes. Con el objetivo de preservar expresivamente ese caudal de sentidos diversos dentro del mismo término, hemos renunciado a ofrecer una sola versión de *politeía* y nos propusimos traducirlo, según el contexto, como "régimen político", "ciudadanía", "constitución" o "república". Detallamos a continuación estas cuatro variantes.

I) *POLITEÍA* = "RÉGIMEN POLÍTICO". Se refiere en su primer sentido al modo de administración pública de la ciudad-Estado, y lo traducimos como "régimen político". En principio, la palabra arrastra la misma ambigüedad de usos que vimos a propósito de *pólis* y de *polítes*: puede ser utilizada en sentido amplio, cubriendo el modo de organización social y las relaciones de propiedad de la *pólis* como un todo; en sentido estricto, sin embargo, nombra el tipo de organiza-

[139] Schütrumpf II: 447.
[140] La traducción castellana de M. Briceño (Bogotá, 1989) –la segunda hecha en América Latina, luego de la versión bilingüe de A. Gómez Robledo (México, 1963)– sucumbe paradigmáticamente a dicha tentación al dejar sin traducir el término, limitándose a ofrecer sistemáticamente su transliteración ("*politeia*"). Lo mismo hace a propósito de *pólis* y de *políteuma*. Valga como ejemplo su traducción de III 6: "el *politeuma* de una *polis* es la autoridad suprema en todo momento. *Politeuma* es lo que caracteriza la *politeia*" (pp. 298-299).

ción de la *pólis* desde el punto de vista de las magistraturas supremas, de los organismos de la administración pública y del criterio de distribución de los derechos políticos –en términos actuales, la forma de gobierno de la *pólis*–. Pero existen dificultades adicionales que hacen de "*politeía*" un término especialmente difícil de traducir.

II) *POLITEÍA* = "CIUDADANÍA". De una manera imposible de retomar en nuestras lenguas modernas con una sola palabra, el término griego "*politeía*" combina un significado objetivo (la organización de las instituciones públicas, las magistraturas políticas supremas y las leyes de la *pólis*) con un significado subjetivo (la ciudadanía activa encargada de llevar adelante la toma de decisiones, la deliberación y la administración de la justicia).[141] Una variante que hemos adoptado en ocasiones para expresar el aspecto subjetivo de *politeía* es "ciudadanía", especialmente a propósito de la expresión "*metékhein tês politeías*", volcada como "participar de la ciudadanía".

III) *POLITEÍA* = "CONSTITUCIÓN". Esta es la variante que hemos adoptado en general para alternar con "régimen político", y que designa el aspecto objetivo, institucional, de *politeía*: la organización de las instituciones públicas, las magistraturas políticas supremas y las leyes de la *pólis*. Incluimos también bajo "constitución" un uso prescriptivo de *politeía* que Aristóteles comparte con la prosa política del siglo IV a. C., y que se caracteriza por excluir del concepto de *politeía* a las formas despóticas y arbitrarias de dominación: las tiranías, las democracias radicales o las oligarquías extremas, en sentido estricto, no son *auténticas* constituciones.[142] Más específicamente, Aristóteles emplea este giro para distinguir los regímenes políticos entre *constituciones* propiamente dichas (aristocracia, república, democracia, oligarquía) y regímenes monárquicos (realezas y tiranías).[143]

IV) *POLITEÍA* = "REPÚBLICA". Esta cuarta variante traduce un uso del término "*politeía*" que resulta particularmente difícil de volcar en toda lengua moderna. El problema es que Aristóteles usa el mismo término para designar al conjunto de todos los regímenes políticos y, al mismo tiempo, a uno en particular de entre ellos, a saber, la forma no desviada de la democracia. El mismo término asume, a menudo en la misma oración o en el mismo párrafo, un sentido genérico y al mismo tiempo un sentido específico.[144] Se han ofrecido al menos tres soluciones al problema de cómo distinguir en las lenguas latinas entre el uso genérico y el uso específico de *politeía*. En primer lugar, se apeló a la locución "república". Seguramente no es una opción ideal, ya que nos induce a considerar modelos institucionales posteriores a la *pólis* griega y, en cierto sentido, bien distintos: la *res publica* romana o el Estado moderno liberal republicano (con división de poderes y derechos individuales). En segundo lugar, ya desde Tomás de Aquino se transliteró el término o se inventó un equivalente latino ("politía", "politie", "policia"). En tercer lugar, se tradujo el uso específico como "régimen constitucional", para mantener la misma ambigüedad que el griego con relación a los usos genéricos I) "régimen político" y III) "constitución". Esta última variante la incorpora en italiano C. Viano y la importa al castellano la versión de López Barja y García Fernández (Madrid, 2005).[145] Si bien desde el punto de vista conceptual la ter-

141 Para un tratamiento exhaustivo de esta y otras distinciones relativas al concepto, cf. J. Bordes, *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*, París, Les Belles Lettres, 1982.

142 Por ejemplo: "el sistema cretense tiene algo de constitución, pero en rigor no es una constitución, sino más bien un gobierno dinástico" (1272b 9-10).

143 Por ejemplo: "lo que ocurre a propósito de las realezas y las tiranías resulta prácticamente igual a lo dicho para las constituciones" (1310a 40-1310b 1).

144 Por ejemplo: "estas combinaciones hacen que los regímenes políticos [*politeíai*] se superpongan, de tal manera que las aristocracias asumen un carácter oligárquico y las repúblicas [*politeíai*] se vuelven más democráticas" (1317a 1). Como el mismo Aristóteles lo explicita: "existe una quinta especie [de constitución (*politeía*)] que se designa con el nombre común a todas (pues la llaman 'república' [*politeía*])" (1293a 37).

145 "'República' ha gozado tradicionalmente del favor de los traductores [...]. Nosotros hemos preferido 'régimen constitucional' porque de

cera opción parece ser la más satisfactoria, hemos decidido no innovar y mantener el término "república" para designar el uso específico de *politeía*. En principio, porque privilegiamos la legibilidad del texto en español, y entonces preferimos un término que, a pesar de su anacronismo, ayude al lector a tener en mente un orden concreto, algo que no sucede con la expresión abstracta "régimen constitucional" (no exenta, por cierto, de una sonoridad "constitucionalista" que no la vuelve menos anacrónica que "república"). La mayor adecuación conceptual de la expresión "régimen constitucional" se logra al costo de una deficiente sonoridad castellana, razón por la cual la opción "república" también se justifica desde el punto de vista estilístico.

ARKHÉ = "DOMINIO" / "GOBIERNO" / "PODER". La dificultad que se presenta aquí para la traducción es que el término *arkhé* y sus relativos (el verbo *arkheîn*, los participios activo y pasivo *arkhôn* y *arkhómenos*) se refieren no solo al poder político (que en nuestro léxico actual denominamos "gobierno") sino a las relaciones de poder en la casa (principalmente al "dominio" despótico, el vínculo del amo con el esclavo). Teniendo en cuenta que también Aristóteles los distingue (no es infrecuente que añada el adjetivo "*politiké*" cuando quiere marcar que hace referencia al gobierno sobre hombres libres y "*despotiké*" cuando implica una sujeción prepolítica), utilizamos "dominio" para usos no políticos, "gobierno" para usos políticos y "poder" para usos genéricos o por analogía.

KÚRIOS = "SUPREMO"; *TÒ KÚRION* = "PODER SUPREMO". Por un lado, en griego, el empleo político del adjetivo *kúrios* apunta a caracterizar, junto con el infinitivo del verbo "ser" (*kúrios eînai* + genitivo), el área sobre el cual se ejerce una autoridad: por ejemplo, "ser supremo sobre los impuestos"

este modo conservamos la ambigüedad del término, que designa tanto al régimen político en general como a una forma específica de él" (P. López Barja y E. Fernández, *Aristóteles. Política*, Madrid, Istmo, 2005, p. 69).

equivale a "tener autoridad" sobre asuntos impositivos. Se trata de una autoridad circunscripta a una jurisdicción de competencia, e indica cuáles organismos o personas están a cargo de cuáles asuntos de gobierno. Por el otro, el superlativo (*kuriótatos*) y, sobre todo, la forma sustantivada (*tò kúrion*) aluden al poder supremo, a la autoridad última, al máximo poder de decisión dentro de la *pólis*.[146]

BASILEÍA = "REALEZA" / *MONARKHÍA* = "MONARQUÍA". Siguiendo la versión de Santa Cruz y Crespo, tratamos de preservar una distinción que Aristóteles mantiene rigurosamente para nombrar los regímenes monárquicos. Toda vez que se refiere al "gobierno de uno solo" (*mónos* + *arkhé*) de manera genérica emplea "*monarkhía*" (y nosotros traducimos "monarquía"), mientras que cuando se refiere a la forma recta utiliza "*basileía*" (traducido aquí como "realeza") y cuando se refiere a la forma desviada emplea el término *túrannis* ("tiranía"). Por razones de legibilidad, hemos traducido el vocablo "*pambasileía*" como "monarquía absoluta".

DUNASTEÍA = "RÉGIMEN DINÁSTICO". El término se refiere a la forma extrema de oligarquía, que a falta de una palabra claramente equivalente en castellano hemos vertido "régimen dinástico", haciendo alusión al hecho de que se trata de un gobierno de unos pocos *dunástai* ("poderosos") y que el mando se traspasa de manera hereditaria sin que medien mecanismos constitucionales de elección o sorteo.

ÉTHNOS = "AGRUPACIÓN ÉTNICA" / "ETNIA". M. H. Hansen puntualiza que el término-concepto *éthnos* "se usaba comúnmente para designar cualquier forma de comunidad política que no fuera una *pólis* en su sentido más propio", y que solía incluir bajo su dominio semántico "regiones enteras que no estaban divididas en *póleis* (p. ej. Etolia), es-

[146] Para un panorama del léxico de la autoridad en la *Política*, véase A. Rosler, *Political Authority and Obligation in Aristotle*, Oxford, Oxford University Press, 2005, pp. 112-115.

tados federales comúnmente compuestos por *póleis* (p. ej. Beocia) o grandes reinos (p. ej. Macedonia)".[147] A la hora de traducirlo, nuestro término "nación", el que mejor parecería significar un agrupamiento fundado en ciertos lazos consanguíneos, regionales, idiomáticos, religioso-culturales y, por supuesto, políticos, se halla tan saturado de connotaciones modernas que valdría la pena evitarlo. A veces se traduce directamente *éthnos* como "pueblo", teniendo en mente principalmente a tribus y pueblos bárbaros, y por cierto que la categoría de *éthnos* se ve frecuentemente utilizada para designar formaciones políticas extrahelénicas. Sin embargo, la evidencia muestra que *éthnos* también se refiere a ciertas formaciones institucionales inscriptas dentro del espacio helénico, aunque no homologables directamente a la forma de la ciudad-Estado. Así, hemos elegido traducir generalmente *éthnos* como "agrupación étnica" (cuando se refiere a una formación institucional que no coincide con la *pólis*), "etnia" (cuando alude a unidades etnoculturales amplias, más abarcativas que las comunidades políticas, como en VII 7) y, sobre todo en plural, "pueblos bárbaros" (cuando es usado como sinónimo de organizaciones políticas signadas por cierto atraso civilizatorio, aunque no necesariamente de carácter no-griego).

***

De todas las personas con quienes esta traducción se halla en deuda me gustaría recordar especialmente a Claudio Amor, con profunda gratitud y máximo respeto.

[147] M. H. Hansen, *Polis and City-State...*, *op. cit.*, pp. 29-30.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE LA *POLÍTICA* DE ARISTÓTELES

LÉXICOS

Bonitz, H., *Index Aristotelicus*, Berlín, 1870.

Höffe, O., *Aristoteles-Lexikon*, Stuttgart, Kröner, 2005.

Liddell, H. G., Scott, R. y Jones, H. S., *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1968.

Susemihl, F., "Register zur «Politik»", en Susemihl, F. (ed.), *Aristotelis Politica*, Leipzig, Teubner, 1894, pp. 294-364.

The Oxford Classical Dictionary, Oxford, Oxford University Press, 1996.

TLG, material informático, 1987.

Welskopf, E. Ch. (ed.), *Soziale Typenbegriffe im alten Griechenland und ihr Fortleben in den Sprachen der Welt*, vols. 1-4, Berlín, 1981.

EDICIONES

Aubonnet, J., *Politique*, ed., trad. y notas, 5 vols., París, Les Belles Lettres, 1960-1996.

Bekker, I., *Aristotelis Opera*, Berlín, 5 vols., 1831-1870.

Curnis, M., *Aristotele. La politica. I-II-III*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 2011-2013.

Dreizehnter, A., *Aristoteles' Politik*, Munich, W. Fink, 1970.

Newman, W. L., *The Politics of Aristotle*, 4 vols., Oxford, Oxford University Press, 2000 [vol. I: 1887, vol. II: 1887, vol. III: 1902, vol. IV: 1902].

Ross, W. D., *Aristotelis Politica*, Oxford, Oxford University Press, 1957.

Susemihl, F. y Immisch, O., *Aristotelis Politica*, Leipzig, 1929.

COMENTARIOS

Accattino, P. y Curnis, M., *Aristotele. La politica. Libro III*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 2013.

Aquinas, Thomas. *Commentary on Aristotle's Politics*, Indianápolis, Hackett, 2007.

Aubonnet, J., *Politique*, ed., trad. y notas, 5 vols., París, Les Belles Lettres, 1960-1996, [tomo I (I-II), 1960; tomo II, 1° parte (III-IV), 1971; tomo II, 2° parte (V -VI), 1971; tomo III, 1° parte (VII), 1986; tomo III, 2° parte (VIII), 1996].

Besso, G. y Curnis, M., *Aristotele. La politica. Libro I*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 2011.

Davis, M., *The Politics of Philosophy: A Commentary on Aristotle's Politics*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1996.

Keyt, D., *Aristotle: Politics Books V and VI. Translation, with a Commentary*, Oxford, Clarendon Press, 1999.

Kraut, R., *Aristotle: Politics Books VII and VIII. Translation, with a Commentary*, Oxford, Clarendon Press, 1997.

Newman, W. L., *The Politics of Aristotle*, 4 vols., Oxford, Oxford University Press, 2000 [vol. I: 1887, vol. II: 1887, vol. III: 1902, vol. IV: 1902].

Pezzoli, F. y Curnis, M., *Aristotele. La politica. Libro II*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 2012.

Roberts, J., *Routledge Philosophy Guidebook to Aristotle and the Politics*, Londres, Routledge, 2009.

Robinson, R., *Aristotle: Politics Books III and IV*, translation and commentary, Oxford, Clarendon Press, 1995.

Saunders, T. J., *Aristotle: Politics Books I and II. Translated with a commentary*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

Schütrumpf, E., *Aristoteles Politik*, Darmstadt, Akademie Verlag, 4 vols., 1991–2005 [vol. I: 1991; vol. II: 1991; vol. III (en colaboración con H. J. Gehrke): 1996; vol. IV: 2005].

Simpson, P., *A philosophical commentary on the Politics of Aristotle*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1998.

Susemihl, F. y Hicks, R. D., *The Politics of Aristotle. Text, Introduction, Analysis and Commentary to Books I-V*, Londres, Macmillan, 1976 [1894].

Swanson, J. A. y Corbin, D., *Aristotle's Politics: A Reader's Guide*, Londres, Continuum, 2009.

Traducciones

Barker, E., *Aristotle. Politics. Translated with an Introduction, notes and Appendixes*, Oxford, Oxford University Press, 1948 [1946].

García Gual, C., Pérez Giménez, A. (trad.), Rus Rufino, S. (est. prelim.), *Aristóteles. Política*, Madrid, Tecnos, 2004.

García Valdés, M., *Aristóteles. Política*, Madrid, Gredos, 1999.

Gigon, O., *Aristoteles Politik, eingeleitet, übersetzt und kommentiert*, Zurich-Munich, 1998 [1973].

Laurenti, R., *Aristotele: Politica*, Bari, Laterza, 1997 [1993].

López Barja, P. y Fernández, E., *Aristóteles, Política*, Madrid, Istmo, 2005.

Lord, C., *Aristotle: The Politics. Translated and with an Introduction, Notes, and Glossary*, Chicago, University of Chicago Press, 1984.

Marías, J. y Araujo, M., *Aristóteles. Política*, edición bilingüe, Madrid, Centro de Estudios Políticos, 1970.

Pellegrin, *Aristote. Les Politiques. Introduction, Traduction, Notes*, París, Flammarion, 1993 [1990].

Rackham, H., *Aristotle. Politics*, Loeb Classical Library, Cambridge, Harvard University Press, 1932.

Reeve, C., *Aristotle. The Politics*, Indianápolis, Hackett, 1998.

Santa Cruz, M. I. y Crespo, M. I., *Aristóteles. Política*, Buenos Aires, Losada, 2005.

Schütrumpf, E., *Aristoteles Politik*, Hamburgo, Meiner, 2012.

Sinclair, T. A., *Aristotle. The Politics*, Harmondsworth, Penguin, 1981 [1962].

Tricot, J., *Aristote. La Politique. Traduction avec Notes*, París, Vrin, 1970 [1962].

Viano, C. (trad., introd. y notas), *Aristotele. Politica. Costituzione di Atene*, Turín, UTET, 2006 [1992].

Compilaciones de estudios

AA.VV., *La Politique d'Aristote. Sept Exposés et Discussions*, Entretiens sur l'Antiquité classique, XI, Vandœuvres-Genève, Fondation Hardt, 1965.

Aubenque, P. y Tordesillas, A. (eds.), *Aristote Politique. Etudes sur la Politique d'Aristote*, París, PUF, 1993.

Barnes, J., Schofield, M. y Sorabji, R. (eds.). *Articles on Aristotle, vol. 2, Ethics and Politics*, Londres, Duckworth, 1977.

Bartlett, R. C. y Collins, S. D. (eds.), *Action and contemplation. Studies on the Moral and Political Thought of Aristotle*, Albany, State University of New York Press, 1999.

Boudouris, K. (ed.), *Aristotle's Political Philosophy: Proceedings of the 6th International Conference on Greek Philosophy*, 2 vols., Atenas, Kardaminski, 1995.

Brooks, R. y Murphy, J. (eds.), *Aristotle and Modern Law*, Aldershot, Ashgate, 2003.

Deslauriers, M. y Destrée, P., *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.

Goodman, Lenn E. y Robert Talise (eds.), *Aristotle's Politics Today*, Albany, State University of New York Press, 2003.

Höffe, O. (ed.), *Aristoteles Politik*, Berlín, Akademie Verlag, 2001.

Keyt, D. y Miller, Jr. F. (eds.), *A Companion to Aristotle's Politics*, Oxford, Blackwell, 1991.

Koutras, D. (ed.), *Political Equality and Justice in Aristotle and the Problems of Contemporary Society*, Atenas, The Lyceum, 2000.

Kraut, R. y Skultety. S. (eds.), *Aristotle's Politics: Critical Essays*, Lanham, Rowman and Littlefield, 2005.

Lord, C. y O'Connor, D. (eds.), *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*, Berkeley, University of California Press, 1991.

Patzig, G. (ed.), *Aristoteles 'Politik': Akten des XI. Symposium Aristotelicum*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.

Steinmetz, P. (comp.), *Schriften zu den Politika des Aristoteles*, Nueva York, Hildesheim, 1973.

Tessitore, A. (ed.), *Aristotle and Modern Politics: The Persistence of Political Philosophy*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2002.

Libros y artículos

AA.VV., *Aristotele e la crisi della politica*, Nápoles, Liguori, 1977.

Accattino, P., *L' anatomia della città nella Politica di Aristotele*, Turín, Tirrenia Stampatori, 1986.

Anagnastopoulos, G., *Aristotle on the Goals and Exactness of Ethics*, Berkeley, University of California Press, 1994.

Annas, J., "Aristotle on Human Nature and Political Virtue", *The Review of Metaphysics* 49 (1996), pp. 731-754.

——, *The Morality of Happinness*, Oxford, Oxford University Press, 1993.

Aubenque, P., "La loi selon Aristote", *Archives de Philosophie du Droit* 25 (1980), pp. 147-57.

——, *La prudence chez Aristote*, París, PUF, 1986.

Barker, E., "The Life of Aristotle and the Composition and Structure of the *Politics*", *Classical Review* 45 (1931), pp. 162-172.

——, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, Londres, Methuen, 1906.

Barnes, J., "Aristotle and Political Liberty", Patzig, G. (ed.), en *Aristoteles' 'Politik'*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, pp. 249-263.

Bellers, J., *Metaphysik und politische Theorie bei Aristoteles*, Münster, Institut für Politikwissenschaft der Westfälischen Wilhelms-Universität, 1989.

Bertelli, L., *Historia e methodos. Analisi critica e topica politica nel secondo libro della* Politica *di Aristotele*, Turín, Paravia, 1977.

Berti, E., "La nozione di società politica in Aristotele", en Migliori, M. (ed.), *Dibattito Etico e Politico in Grecia tra il V e il IV Secolo*, Nápoles, La Città del Sole, 2000, pp. 511-528.

——, "Storicità e attualità della concezione aristotelica dello Stato", *Verifiche* 7 (1978), pp. 305-358.

——, *Il pensiero politico di Aristotele*, Roma, Laterza, 1997.

—— y Napolitano Valditara, L., *Etica, politica, retorica: studi su Aristotele e la sua presenza nell'eta moderna*, L'Aquila, Japadre, 1989.

Besso, G., Guagliumi, B. y Pezzoli, F., "Note introduttive ad una nuova edizione, con traduzione italiana e commento, della *Politica* di Aristotele", en Sanz Moreno, M. y Librán Moreno, M. (eds.), *Verae Lectiones, Estudios de Crítica Textual y Edición de Textos Griegos*, Huelva, s/e, 2008, pp. 1-31.

Bien, G., *Die Grundlegung der Politischen Philosophie bei Aristoteles*, Friburgo-Munich, Karl Alber, 1973.

Blasucci, S., *Il pensiero politico di Aristotele*, Bari, Laterza, 1977.

Bodéüs, R., *Politique et philosophie chez Aristote*, Namur, Société des Études Classiques, 1991.

——, *Le philosophe et la cité, Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*, París, Les Belles Lettres, 1982.

Bradley, A. C., "Aristotle's Conception of the State", en Keyt, D. y Miller, Jr. F. (eds.), *A Companion to Aristotle's Politics*, Oxford, Blackwell, 1991, pp. 13-56.

Brunschwig, J., "Du mouvement et de l'immobilite de la loi", *Revue Internationale de Philosophie* 34 (133–34) (1980), pp. 512-540.

——, "The Aristotelian Theory of Equity", Frede, M. y Striker, G. (eds.), *Rationality in Greek Thought*, Oxford, Oxford University Press, pp. 115-155.

Bubner, R., *Antike Themen und ihre Moderne Verwandlung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992.

Burnyeat, M. F., "Aristotle on Learning to Be Good", en Rorty, A. O. (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, University of California Press, 1980, pp. 69-92.

Calabi, F., *La città dell' oikos. La Politica di Aristotele*, Lucca, Maria Pacini Fazzi Editore, 1984.

Cambiano, G., "Aristotele e la rotazione del potere", en Migliori, M. (ed.), *Il Dibattito Etico e Politico in Grecia tra il v e il IV Secolo*, Nápoles, La Città del Sole, 2000, pp. 529-544.

Campese, S., "Polis ed economia in Aristotele", en AA.VV., *Aristotele e la crisi della politica*, Nápoles, Liguori, 1977, pp. 13-60.

——, "Pubblico e privato nella *Politica* di Aristotele", *Sandalion* 8-9 (1985-1986), pp. 60-83.

Chambers, M., "Aristotle's forms of democracy", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 92 (1961), pp. 20-36.

Chambers, M. y Day, J., *Aristotle's History of Athenian Democracy*, Berkeley, University of California Press, 1962.

Charles, D., "Perfectionism in Aristotle's Political Theory: Reply to Martha Nussbaum", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* VI, 1988, pp. 185-206.

——, *Aristotle's Philosophy of Action*, Londres, Duckworth, 1984.

Chroust, A. H., *Aristotle, New light on his life and on some of his lost works*, 2 vols, Indiana, University of Notre Dame Press, 1973.

Collins, S. D., *Aristotle and the Rediscovery of Citizenship*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

Cooper, J., "Political Animals and Civic Friendship", en Patzig, G. (ed.), *Aristoteles' 'Politik'*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, pp. 220-241.

——, *Reason and Human Good in Aristotle*, Indianápolis, Hackett, 1986.

Dennert, J., *Die ontologisch-aristotelische Politikwissenschaft und der Rationalismus*, Berlín, s/e, 1970.

Depew, D. J., "Humans and other political animals in Aristotle's *Historia Animalium*", *Phronesis* 40 (1995), pp. 156-176.

——, "Politics, Music, and Contemplation in Aristotle's Ideal State", en Keyt, D. y Miller, F. (eds.), *A Companion to Aristotle's Politics*, Oxford, Blackwell, 1991, pp. 346-380.

Deslauriers, M., "The Argument of Aristotle's *Politics*, 1", *Phoenix* 60 (2006), pp. 48-69.

Destrée, P., "Aristote et la question du droit naturel (*Eth. Nic.* V, 10, 1134 b 18-1135 a 5)", *Phronesis* 45, 2000, pp. 220-239.

Dherbey, G. R., *Les choses mêmes. La pensée du réel chez Aristote*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1983.

Everson, S., "Aristotle on the Foundations of the State", *Political Studies* 36 (1988), pp. 89-101.

Finley, M. I. "Aristotle and Economic Analysis", Jonathan Barnes *et al.* (eds.), *Articles on Aristotle*, vol. 2, Ethics and Politics. Londres, Duckworth (1977), pp. 140-158.

Fortenbaugh, W., *Aristotle's Practical Side. On his Psychology, Ethics, Politics and Rhetoric*, Leiden, Brill, 2006.

Frede, D., "Citizenship in Aristotle's *Politics*", en Kraut, R. y Skultety, S. (eds.), *Aristotle's Politics: Critical Essays*, Lanham, Rowman and Littlefield, 2005, pp. 167-184.

Gagarin, M., "Aristotle on Human Nature and Political Virtue", *The Review of Metaphysics* 49 (1996), pp. 731-754.

Gallego, J., "Aristóteles, la ciudad-Estado y la asamblea democrática. Reflexiones en torno al libro III de la *Política*", *Gerión* 14 (1996), pp. 143-182.

Garver, E., *Aristotle's* Politics: *Living Well and Living Together*, Chicago, University of Chicago Press, 2012.

Gastaldi, S., *Aristotele e la politica delle passioni*, Turín, Tirrenia Stampatori, 1990.

——, *Bios hairetotatos: generi di vita e felicità in Aristotele*, Nápoles, Bibliopolis, 2003.

Gehrke, H.-J., "Verfassungswandel (V 1-12)", en Höffe, O. (ed.), *Aristoteles Politik*, Berlín, Akademie Verlag, 2001, pp. 137-150.

Gómez Lobo, A., "The Ergon Inference", en Gerson, L. P. (ed.), *Aristotle: Critical Assessments* (Londres), III, 1999, pp. 170-181.

Gregorio, F., "Aristote et les phénomènes révolutionnaires. Une propédeutique à la lecture du livre V des Politiques", en Benoist, J. y Merlini, F. (eds.), *Une histoire de l'avenir. Messianité et Révolution*, J. Vrin, París, 2004, pp. 111-132.

——, "Le rôle de l'histoire dans les *Politiques* d'Aristote ou la naissance de la philosophie politique", en Cajani, G. y Lanza, D. (eds.), *L'Antico degli Antichi*, Palumbo, Palermo, 2001, pp. 71-83.

——, "*Ou kalôs*. Eléments pour une métacritique de l'interprétation aristotélicienne de la *République* de Platon", en Brisson, L. y Pradeau, J.-F. (eds.), *Etudes Platoniciennes* I, Les Belles Lettres, París, 2004, pp. 91-111.

Guariglia, O., *Ética y Política según Aristóteles*, Buenos Aires, CEAL, 2 tt., 1992.

——, *La ética en Aristóteles o la moral de la virtud*, Buenos Aires, Eudeba, 1997.

——, *Universalismo y neoaristotelismo en la ética contemporánea*, Bari, Palomar, 1995.

Gutschker, Th., *Aristotelische Diskurse. Aristoteles in der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart, J. B. Metzler Verlag, 2002.

Hamburger, M., *Morals and Law: The Growth of Aristotle's Legal Theory*, New Haven CT, Yale University Press, 1951.

Heller, A., *Aristóteles y el mundo antiguo*, Barcelona, Península, 1983.

Höffe, O., "'Aristoteles' Politik: Vorgriff auf eine liberale Demokratie?", en Höffe, O. (ed.), *Aristoteles Politik*, Berlín, Akademie Verlag, 2001, pp. 187-204.

——, "'Aristoteles' politische Anthropologie", en Höffe, O. (ed.), *Aristoteles Politik*, Berlín, Akademie Verlag, 2001, pp. 21-35.

——, *Praktische Philosophie: Das Modell Des Aristoteles*, Berlín, Akademie Verlag, 2008.

Huxley, G., "On Aristotle's Best State", en Cartledge P. y Harvey,

F. (eds.), *Crux: Essays Presented to G. E. M. de Ste. Croix*, Londres, Duckworth, 1985, pp. 139-149.

Irwin, T. H., "Aristotle's Defense of Private Property", en Keyt, D. y Miller, F. (eds.), *A Companion to Aristotle's Politics*, Oxford, Blackwell, 1991, pp. 200-225.

——, "The Good of Political Activity", en Patzig, G. (ed.), *Aristoteles' 'Politik'*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, pp. 73-98.

——, *Aristotle's First Principles*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

——, "Moral Science and Political Theory in Aristotle," *History of Political Thought* 6 (1985), pp. 150-168.

Johnson, C., *Aristotle's Theory of the State*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 1990.

Judson, L., "Aristotelian Teleology", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 29 (2005), pp. 341-366.

Kahn, Ch., "The Normative Structure of Aristotle's *Politics*", en Patzig, G. (ed.), *Aristoteles' 'Politik'*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, pp. 369-384.

Kalimtzis, K., *Aristotle on Political Enmity and Disease: An Inquiry Into* Stasis, Albany, State University of New York, 2000.

Kamp, A., *Die politische Philosophie des Aristoteles und ihre metaphysischen Grundlagen*, Friburgo-Munich, Alber, 1985.

——, *La teoria politica di Aristotele. Presupposti e temi principali*, Nápoles, Valentino Editore, 1993.

Kelsen, H., "Aristotle and the Hellenic-Macedonian Policy", en Barnes, J. *et al.* (eds.), *Articles on Aristotle*, vol. 2, Ethics and Politics. Londres, Duckworth, 1977, pp. 170-194.

Keyt, D., "Aristotle and Anarchism", en Kraut, R. y Skultety, S., *Aristotle's Politics: Critical Essays*, Lanham, Rowman and Littlefield, 2005, pp. 203-222.

——, "Aristotle's Theory of Distributive Justice", en Keyt, D. y Miller, F. Jr. (eds.), *A Companion to Aristotle's Politics*, Oxford, Blackwell, 1991, pp. 238-278.

——, "Three Basic Theorems in Aristotle's *Politics*", en Keyt, D. y Miller, F. Jr. (eds.), *A Companion to Aristotle's Politics*, Oxford, Blackwell, 1991, pp. 118-141.

Koslowski, P., *Politik und Ökonomie bei Aristoteles*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1993.

Kraut, R., "Aristotle on Method and Moral Education", en Gentzler, J. (ed.), *Method in Ancient Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1998, pp. 171-190.

——, "Are There Natural Rights in Aristotle?", *The Review of Metaphysics* 49 (1996), pp. 755-774.

——, "Aristotle's Critique of False Utopias", en Höffe, O. (ed.), *Aristoteles Politik*, Berlín, Akademie Verlag, 2001, pp. 59-73.

——, *Aristotle on the Human Good*, Princeton, Princeton University Press, 1989.

——, *Aristotle: Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

Kullmann, W., "Man as a Political Animal in Aristotle", en Keyt, D. y Miller, F. Jr. (eds.), *A Companion to Aristotle's Politics*, Oxford, Blackwell, 1991, pp. 94-117.

——, *Il pensiero politico di Aristotele*, Milano, Guerini e Associati, 1992.

Labarrière, J.-L., *La Condition animale: Études sur Aristote et les Stoïciens*, Leuven, Peeters, 2004.

——, *Langage, vie politique et mouvement des animaux: Études aristotéliciennes*, París, Vrin, 2004.

Laurenti, R., *Introduzione alla 'Politica' di Aristotele*, Roma, L'Officina Tipografica, 1992.

Leszl, W., "Politica", en Berti, E. (ed.), *Aristotele*, Bari, Laterza, 1997.

Lindsay, T. K., "Was Aristotle Racist, Sexist, and Anti-Democratic?: A Review Essay", *Review of Politics* 56 (1994), pp. 127-151.

Lintott, A., "Aristotle and Democracy", *The Classical Quarterly* (New Series) 42 (1992), pp. 114-128.

Lisi, F., "The concept of law in the Aristotelian *Politics*", en Cleary, J. y Gurtler, M. (eds.), *The Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. XVI, Leiden, Brill, 2001, pp. 29-53.

Long, R. T., "Aristotle's Conception of Freedom", en Brooks, R. y Murphy, B. (eds.), *Aristotle and Modern Law*, Aldershot, Ashgate Publishing Co., 2003, pp. 384-410.

Lord, C., *Education and Culture in the Political Thought of Aristotle*, Ithaca, Cornell University Press, 1982.

——, "Politics and Philosophy in Aristotle's *Politics*", *Hermes* 106 (1978), pp. 336-357.

——, "The Character and Composition of Aristotle's *Politics*." *Political Theory* 9 (1981), pp. 459-478.

Lynch, J. P., *Aristotle's School; a Study of a Greek Educational Institution*, Berkeley, University of California Press, 1972.

Lloyd, G. E. R., "The Idea of Nature in the Politics", *Aristotelian Explorations*, Cambridge, 1996, pp. 184-204.

MacDowell, D., *The Law in Classical Athens*, Londres, Thames and Hudson, 1978.

Maruzzi, M., *La* Politica *di Aristotele e il problema della schiavitù nel mondo antico*, Paravia, Turín, 1988.

Mayhew, R., "Aristotle on Property", *The Review of Metaphysics* 46 (1993), pp. 802-831.

——, "Rulers and Ruled", en Anagnostopoulos, G. (ed.), *A Companion to Aristotle*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2009, pp. 526-539.

——, R., *Aristotle's Criticism of Plato's* Republic, Lanham, Rowman & Littlefield, 1997.

Meikle, S., *Aristotle's Economic Thought*, Oxford University Press, 1995.

Miller, F., "Aristotle on the Ideal Constitution", en Anagnostopoulos, G. (ed.), *A Companion to Aristotle*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2009, pp. 540-554.

——, "Aristotle: Naturalism", en Rowe, C. y Schofield, M. (eds.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 321-343.

——, "Aristotle's Philosophy of Law", en Miller, F. y Biondi, C. (eds.), *A History of the Philosophy of Law from the Ancient Greeks to the Scholastics*, Dordrecht, Springer, 2007, pp. 79-110.

——, "Property Rights in Aristotle", en Kraut, R. y Skultety, S. (eds.), *Aristotle's Politics: Critical Essays*, Lanham, Rowman and Littlefield, 2005, pp. 121-144.

——, *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

Modrak, D., "Aristotle: Women, Deliberation, and Nature", en Bat-Ami, B. (ed.), *Engendering Origins: Critical Feminist Readings in Plato and Aristotle*, Albany, SUNY Press, 1994, pp. 207-221.

Mulgan, R., "Aristotle and the Value of Political Participation", *Political Theory* 18 (1990), pp. 195-215.

——, "Aristotle's Analysis of Oligarchy and Democracy", en Keyt, D. y Miller, F. Jr. (eds.), *A Companion to Aristotle's Politics*, Oxford, Blackwell, 1991, pp. 307-322.

——, "Was Aristotle an 'Aristotelian Social Democrat'?", *Ethics* 111 (2000), pp. 79-101.

——, *Aristotle's Political Theory: An Introduction for Students of Political Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1977.

Murphy, J. B., *The Moral Economy of Labor: Aristotelian Themes in Economic Theory*, New Haven, Yale University Press, 1993.

Murray, O., "*Polis* and *Politeia* in Aristotle", en Hansen, M. H. (ed.), *The Ancient Greek city-state: symposium on the occasion of the 250th anniversary of the Royal Danish Academy of Sciences and Letters, July, 1-4 1992*, Copenhague, Royal Danish Academy of Sciences and Letters, 1993, pp. 197-210.

Natali, C., "Aristote et la chrématistique", Patzig, G. (ed.), *Aristoteles' 'Politik'*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, pp. 296-324.

——, "Il *Politico* di Platone e la natura del sapere pratico in Aristotele", *Elenchos* 2, 1981, pp. 109-146.

——, *Bios theoretikos: la vita di Aristotele e l'organizzazione della sua scuola*, Bologna, Il Mulino, 1991.

——, *La saggezza di Aristotele*, Nápoles, Bibliopolis, 1989.

Nederman, C. J., "The Puzzle of the Political Animal: Nature and Artifice in Aristotle's Political Theory", *The Review of Politics* 56, 1994, pp. 283-304.

Neschke-Hentschke, A. B., *Politik und Philosophie bei Plato und Aristoteles*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1971.

Nichols, M., *Citizens and Statesmen: A Study of Aristotle's Politics*, Lanham, Rowman & Littlefied, 1992.

Noulas, V., *Ethik und Politik bei Aristoteles*, Athen, Selbstverlag, 1977.

Nussbaum, M., "Aristotelian Social Democracy", en Douglas, R., Mara, G. y Richardson, H. (eds.), *Liberalism and the Good*, Londres, Routledge, 1990, pp. 203-252.

——, "Aristotle, Politics, and Human Capabilities: A Response to Anthony, Arneson, Charlesworth, and Mulgan", *Ethics* 111 (2000), pp. 102-140.

——, "Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution", en Patzig, G. (ed.), *Aristoteles' 'Politik'*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, pp. 153-187.

——, *La fragilidad del bien*, Madrid, Visor, 1995.

Ober, J., "Aristotle's Political Sociology: Class, Status, and Order in the *Politics*", en Lord, C. y O'Connor, D. (eds.), *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*, Berkeley, University of California Press, 1991.

——, *Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule*, Princeton, Princeton University Press, 1998.

Oncken, W., *Die Staatslehre des Aristoteles in historisch-politischen Umrissen. Ein Beitrag zur Geschichte der hellenischen Staatsidee und zur Einführung in die aristotelische Politik*, 2 vols., Leipzig, s/e, 1870-1873.

Panagiotou, S. (ed.), *Justice, Law and Method in Plato and Aristotle*, Edmonton, Academic Printing & Publishing, 1987.

Pellegrin, P., "La 'Politique' d'Aristote, unité et fractures. Éloge de la lecture sommaire", *Revue Philosophique de la France et de L'étranger* 177 (2) (1987), pp. 129-159.

——, "Naturalité, excellence, diversité. Politique et biologie chez Aristote", G. Patzig, *op. cit.*, 1990, pp. 125–151.

——, "On the 'Platonic' Part of Aristotle's *Politics*", en Wians, W. (ed.), *Aristotle's Philosophical Development*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1996, pp. 347-359.

Pierart, M. (ed.), *Aristote et Athènes*, Paris, Université de Fribourg, 1993.

Polansky, R., "Aristotle on Political Change", en Keyt, D. y Miller, D. (eds.), *A Companion to Aristotle's Politics*, Oxford, Blackwell, 1991, pp. 322-345.

Polanyi, K., "Aristotle Discovers the Economy", *Primitive, Archaic and Modern Economies: Essays of Karl Polanyi*, Boston, Beacon, 1968, pp. 78-115.

Rapp, C., "Was Aristotle a Communitarian?", *Graduate Faculty Philosophy Journal* 17 (1-2) (1994), pp. 333-349.

Reeve, C. D. C., "The Naturalness of the Polis in Aristotle", en Anagnostopoulos, G. (ed.), *A Companion to Aristotle*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2009, pp. 512-525.

Riedel, M., *Metafísica y metapolítica. Estudios sobre Aristóteles y el lenguaje político de la filosofía moderna*, Buenos Aires, Alfa, 2 tt., 1977.

Ritter, J., *Metafisica e Politica. Studi su Aristotele e Hegel*, Casale Monferrato, Marietti, 1983 [1969].

Roberts, J., "Excellences of the Citizen and of the Individual", en Anagnostopoulos, G. (ed.), *A Companion to Aristotle*. Oxford, Wiley-Blackwell, 2009, pp. 555-565.

——, "Political Animals in the Nichomachean Ethics", *Phronesis*, vol. XXXIV/2, 1989, pp. 185-204.

Rodrigo, P., *Aristote et les 'choses humaines'*, Bruselas, Ousia, 1998.

——, *Aristote. L'eidétique et phénoménologie*, Grenoble, Millon, 1995.

——, *Aristote. Une philosophie pratique: praxis, politique et bonheur*, París, Vrin, 2006.

Romilly, J. de, *La loi dans la pensée grecque. Des origines à Aristote*, París, Les Belles Lettres, 1971.

Rosler, A., "Aristóteles, Esparta y los límites de la obediencia política", *Deus Mortalis. Cuaderno de filosofía política* 3 (2004), pp. 117-132.

——, "Civic virtue: citizenship, ostracism, and war", en Deslauriers, M. y Destrée, P., *The Cambridge Companion to Aristotle's* Politics, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, pp. 144-175.

——, "Hobbes y el naturalismo político en Aristóteles", *Deus Mortalis. Cuaderno de filosofía política* 1 (2002), pp. 27-54.

——, *Political Authority and Obligation in Aristotle*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

Rowe, Ch., "Aims and Methods in Aristotle's *Politics*", en Keyt, D. y Miller, F. (eds.), *A Companion to Aristotle's Politics*, Oxford, Blackwell, 1991, pp. 57-74.

——, "Aristotelian Constitutions", en Rowe, J. y and Schofield, M. (eds.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 366-389.

Rus Rufino, S., *Comentarios a la Política de Aristóteles en la Europa Medieval y Moderna (siglos XIII al XVII): la historia de un equilibrio inestable*, Madrid, Fundación Ignacio Larramendi, 2008.

Salkever, S., "Aristotle's Social Science", en Kraut, R. y Skultety, S. (eds.), *Aristotle's Politics: Critical Essays*, Lanham, Rowman and Littlefield, 2005, pp. 27-64.

——, *Finding the Mean: Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1990.

Saxonhouse, A., "Family, Polity, and Unity: Aristotle on Socrates' Community of Wives", *Polity* 15 (1982), pp. 202-219.

Schofield, M., "Ideology and Philosophy in Aristotle's Theory of Slavery", en Patzig, G. (ed.), *Aristoteles' 'Politik'*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, pp. 1-27.

——, "Sharing in the Constitution", *Review of Metaphysics* 49 (1996), pp. 831-858.

Schütrumpf, E., "Aristotle on Slavery - a Platonic dilemma", *Ancient Philosophy* 13 (1993), pp. 111-123.

——, "Kritische Überlegungen zur Ontologie und Terminologie der aristotelischen *Politik*", *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 6/2, 1981, pp. 26-47.

——, "Platonic Methodology in the program of Aristotle's political philosophy. *Politics* IV 1", *Transactions of the Amer. Philol. Assoc.* 119 (1989), pp. 209-220.

——, "Probleme der Aristotelischen Verfassungstheorie in *Politik*", *Hermes* 104 (1976), pp. 307-331.

——, "Verfassungen und politische Institutionen (Aristoteles *Politik* IV 1-16)", Höffe, O. (ed.), *Aristoteles Politik*, Berlín, Akademie Verlag, 2001, pp. 121-136.

——, *Die Analyse der Polis durch Aristoteles*, Amsterdam, B. R. Grüner, 1980.

——, *Praxis und Lexis. Ausgewählte Schriften zur Philosophie von Handeln und Reden in der klassischen Antike*, Stuttgart, Steiner, 2009.

Sedley, D., "Is Aristotle's Teleology Anthropocentric?", *Phronesis* 36 (1991), pp. 179-196.

Seel, G., "Die Rechtfertigung der Herrschaft in der *Politik* des Aristoteles", Patzig, G. (ed.), *Aristoteles' 'Politik'*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, pp. 32-72.

Sherman, N., *The Fabric of Character. Aristotle's Theory of Virtue*, Oxford, Oxford University Press, 1989.

Siegfried, W., *Untersuchungen zur Staatslehre des Aristoteles*, Zurich, s/e, 1942.

Simpson, P., *Making the Citizens Good: Aristotle's City and Its Contemporary Relevance*, *Philosophical Forum* 22 (1990), pp. 149-166.

Smith, N., "Aristotle's Theory of Natural Slavery", en Keyt, D. y Miller, F. (eds.), *A Companion to Aristotle's Politics*, Oxford, Blackwell, 1991, pp. 142-155.

—— y Mayhew, R., "Aristotle on What the Political Scientist Needs to Know", en Boudouris, K. (ed.), *Aristotelian Political Philosophy*, vol. 1, Atenas, International Center for Greek Philosophy and Culture, 1995, pp. 189-198.

Solmsen, F., "Leisure and Play in Aristotle's Ideal State", *Rheinisches Museum für Philologie* 107 (1964), pp. 193-220.

Stalley, R., "Education and the State", en Anagnostopoulos, G. (ed.), *A Companion to Aristotle*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2009, pp. 566-576.

Stocks, J. L., "The Composition of Aristotle's *Politics*", *Classical Quarterly* 21 (1927), pp. 177-187.

Strauss, B., "On Aristotle's Critique of Athenian Democracy", en Lord, C. y O'Connor, D. (eds.), *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*, Berkeley, University of California Press, 1991, pp. 212-233.

Strauss, L., *The City and Man*, Chicago, University of Chicago Press, 1964.

Swanson, J. A., *The public and the private in Aristotle's Political Philosophy*, Nueva York, Cornell University Press, 1992.

Touloumakos, J., "Aristoteles' *Politik* 1925-1985", *Lustrum* 32 (1990), pp. 177-289; *Lustrum* 35 (1993), pp. 182-289; *Lustrum* 39 (1997), pp. 8-305.

Vegetti, M., "La critica aristotelica alla *Repubblica* di Platone nel secondo libro della *Politica*", en Migliori, M. (ed.), *Gigantomachia. Convergenze e Divergenze tra Platone e Aristotele*, Brescia, Morcelliana, 2002, pp. 179-190.

Vergniéres, S., *Ethique et politique chez Aristote. Physis, ethos, nómos*, París, PUF, 1995.

Voegelin, E., *Plato and Aristotle*, vol. 3 de *Order and History*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1957.

Volpi, F., "Réhabilitation de la philosophie pratique et neo-aristotélisme", en Aubenque, P. (ed.), *Aristote politique*, París, PUF, 1993, pp. 461-484.

Von Leyden, W., *Aristotle on equality and justice. His political argument*, Londres, Macmillan, 1985.

Waldron, J., "The Wisdom of the Multitude: Some Reflections on Book 3, Chapter 11 of Aristotle's *Politics*", *Political Theory* 20 (1992), pp. 613-641.

Weil, R., *Aristote et l'histoire. Essai sur la 'Politique'*, París, Klincksieck, 1960.

Wians, W. (ed.), *Aristotle's Philosophical Development*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1996.

Yack, B., "A Reinterpretation of Aristotle's Political Teleology", *History of Political Thought* 12 (1991), pp. 15-33.

——, *The problems of a political animal. Community, justice and conflict in aristotelian political thought*, Berkeley, University of California Press, 1993.

Zanetti, G. F., *La nozione di giustizia in Aristotele*, Bologna, Il Mulino, 1993.

Zingano, M., "Natural, ethical and political justice", en Deslauriers, M. y Destrée, P., *The Cambridge Companion to Aristotle's* Politics, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, pp. 199-222.

POLÍTICA

LIBRO I

CAPÍTULO 1

Puesto que vemos que toda ciudad-Estado es una cierta comunidad y que toda comunidad se constituye en busca de algún bien (pues todos actúan siempre en vista de lo que creen que es bueno), resulta claro que todas las comunidades están orientadas hacia algún bien, y especialmente hacia el supremo entre todos los bienes se orienta aquella que es suprema entre todas las comunidades [1252a 5] y abarca a todas las otras. Esta es la que se llama ciudad-Estado y comunidad política.

Quienes creen que el político, el rey, el administrador de la casa y el amo se identifican, no se expresan correctamente, pues consideran que cada uno de ellos difiere de los demás por el mayor o menor número de subordinados, y no por la especie [1252a 10] –como si respecto de pocos fuera amo, y respecto de más, administrador doméstico, y respecto de más aun, político o rey, suponiendo que en nada se diferencia una casa grande de una ciudad-Estado pequeña–.[1] Y en cuanto al político o al rey, creen que

[1] Aristóteles relanza aquí una pregunta planteada por el Extranjero de Elea en el *Político* de Platón: "En cuanto al político, al rey, al amo y, además, al administrador doméstico, ¿los consideraremos como uno aunque les demos todos estos nombres? ¿O bien decimos que hay tantas técnicas como nombres mencionamos?" (*Pol* 258e). Al comienzo de dicho diálogo se defiende el principio de indeterminación de las relaciones de dominio, cuya consecuencia es la indistinción entre una casa grande y una ciudad-Estado pequeña (258e-259b). En este diálogo los atributos "política" (*politiké*) y "real" (*basiliké*) son dos nombres

toda vez que alguien posee personalmente el mando es rey, mientras que es político en caso de que, por turno y de acuerdo con los preceptos de una ciencia correspondiente, [1252a 15] sea gobernante y gobernado.[2] Pero no es posible que tales consideraciones sean verdaderas.

Lo dicho resultará claro para los que investigan según el método que nos sirve de guía. Porque aquí, como en los demás casos, es necesario dividir lo compuesto hasta sus elementos simples (pues estas son las partes mínimas del todo), y así también, examinando de qué partes se halla constituida la ciudad-Estado, [1252a 20] comprenderemos mejor en qué difieren unas partes de otras y si es posible alcanzar algún conocimiento técnico sobre cada una de las cuestiones referidas.[3]

---

para una misma ciencia (259c-d). Véanse también Platón, *Leyes* III 680e y ss.; Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* III 4, 12; III 6, 14; IV 2, 11. En VII 2, 1324b 32, Aristóteles atribuye a la opinión común la indistinción entre poder despótico y poder político. [En adelante, todas las referencias hechas directamente en número romano (libro) seguido de arábigo (capítulo) corresponden a la *Política*.] Para la diferenciación cuantitativa ("por el mayor o menor número") y cualitativa ("por la especie"), véanse II 2, 1261a 23; III 1, 1274b 38; IV 3, 1289b 27, 1290a 5 (Schütrumpf, I: 175-177).

[2] Podría proponerse como referencia un pasaje del *Político* de Platón (294a, 300e-301d). Debe advertirse, sin embargo, que en ese texto se distingue entre el rey que cuenta con la ciencia de gobierno y los (falsos) políticos que no cuentan con ella, para resaltar que el saber del rey lo habilita a mandar sin leyes. Platón no alude al carácter permanente y personal del poder del rey frente a la condición temporaria del poder del político: el rey y el (auténtico) político se plantean como idénticos conceptualmente (259d, 280a). Es posible que el estagirita tuviera en mente la *República*, donde se dice que los guardianes se turnan para gobernar de acuerdo con la filosofía y el conocimiento de la Idea de Bien (540b-d, 520b-d). El mismo Aristóteles vuelve sobre la distinción entre gobernar en persona y gobernar por turnos en III 16, 1287a 8-18, aunque con otra intención y en el marco de un repaso de los argumentos formulados contra las realezas (C. Viano, *Aristotele. Politica. Costituzione di Atene*, Turín, UTET, 2006 [1992], p. 64; Schütrumpf I: 177-178).

[3] El método en cuestión es un procedimiento lógico basado en la división (*diaíresis*): comparar con el comienzo metodológico de *Acerca del alma* (402a 16 ss). El procedimiento de la división aquí esbozado evoca los términos del *Fedro* de Platón (270d, 277b) (Schütrumpf I: 182-183).

CAPÍTULO 2

Como en otros asuntos, también aquí podrían considerarse las cosas del modo más correcto si se observaran en su desarrollo desde el comienzo.[4] [1252a 25] En primer lugar, resulta necesario unir los elementos que no son capaces de existir el uno sin el otro como, por un lado, la mujer y el hombre para la generación[5] –lo cual no sucede por elección, sino que como en los otros animales y en las plantas, es natural la aspiración a dejar tras de sí a otro ser de la misma especie–, y por otro lado, para la supervivencia, quien por naturaleza domina [1252a 30] y quien es dominado.[6] Pues aquel que tiene la capacidad de proyectar con la razón domina por naturaleza y es amo por naturaleza, y aquel que tiene la capacidad de realizar tareas con el cuerpo resulta dominado y es esclavo por naturaleza: por lo tanto, al amo y al esclavo conviene lo mismo.[7]

Por naturaleza existe una diferencia entre la mujer y el esclavo, pues la naturaleza [1252b] no opera con la mezquindad propia de los forjadores del cuchillo de Delfos, sino que a cada cosa le asigna una sola función:[8] de esta

---

[4] La descomposición analítica del todo en partes se complementa aquí con una perspectiva genética, en la misma clave metódica en que Platón traza el desarrollo (lógico, no histórico) de la *pólis* desde su origen a partir de ciertos elementos mínimos (*República* II 369a-b; *Leyes* III 676a y ss.).

[5] Literalmente, "la hembra y el macho" (*thélu* y *árren*).

[6] En neutro en la fuente: "lo dominante y lo dominado" (*tò árkhon kaì tò arkhómenon*).

[7] Esclavos y dominados por naturaleza en Sófocles, Áyax 1235, 1259; Platón, *Gorgias* 483e y ss.; Eurípides, *Fenicias* 395. Dentro de la discusión de la esclavitud natural se suponen como oponentes las teorías de Alcidamante de Elea y Filemón de Siracusa (véase nota 34 I 5, 1254a 19).

[8] La idea de que la especialización de las funciones mejora la calidad del producto es un tópico del siglo IV a. C.: véanse Jenofonte, *Ciropedia* II 1, 21; VIII 2, 5 y ss.; *Recuerdos de Sócrates* III 9, 3. Platón reconduce a la naturaleza de cada individuo la capacidad para desempeñar bien una única función (*República* II 370a y ss.; 374b 10; III 395b y ss.; IV 433a y ss.; 434b; *Leyes* VIII 846d). Aristóteles eleva aquí esta concepción al rango de principio de funcionamiento de una naturaleza

manera, cada uno de los instrumentos cumple su función del modo más preciso al no servir para muchas tareas sino para una sola. Sin embargo, entre los bárbaros lo relativo a la mujer y al esclavo [1252b 5] están en el mismo nivel. Y la causa reside en que no poseen el elemento que por naturaleza domina, sino que la comunidad entre ellos se da entre esclava y esclavo. Por eso los poetas afirman que "es razonable que los griegos dominen a los bárbaros", suponiendo que bárbaro y esclavo son por naturaleza lo mismo.[9]

A partir de estas dos comunidades se constituye primero la casa, y Hesíodo se expresó correctamente [1252b 10] cuando compuso: "primero ante todo, casa, mujer y buey de labranza"[10] (pues para los pobres el buey está en lugar del esclavo). Entonces, la comunidad constituida de acuerdo con la naturaleza para las necesidades cotidianas es la casa, a cuyos miembros Carondas llama "compañeros de panera" y Epiménides el cretense, "compañeros de mesa".

(*phúsis*) personificada (para otras aplicaciones del principio, aunque sin referencia a la naturaleza, véanse II 11, 1273b 8; IV 15, 1299a 36 ss). El "cuchillo de Delfos" se empleaba en el santuario homónimo para matar a la víctima sacrificial, desollarla y descuartizarla. Los forjadores de este instrumento son "mezquinos" porque renuncian a la calidad de la función en aras de multiplicar la cantidad de usos y ahorrarse así el empleo de otros instrumentos (para la diversidad de cuchillos sacrificiales, véase Eurípides, *Electra* 743-769). Para otro ejemplo de condena contra un instrumento multiuso, confrontar el caso de las "lámparas-asadores" en IV 15, 1299b 9 y en *Sobre las partes de los animales* VI 683a 22 y ss. (Schütrumpf I: 194-195).

[9] Al faltar el elemento que por naturaleza domina (*tò phúsei árkhon*, retomado de 1252a 30) las uniones son entre esclavo y esclava y se presupone que todos los bárbaros son esclavos: véanse III 14, 1285a 20; I 6, 1255a 29; VII 7, 1327b 27 y ss. Para este tópico, véanse Hipócrates (*Sobre los aires, aguas y lugares* 23, 7), Heródoto (*Historia* VII 135), Platón, *Leyes* VII 805d y ss. (sobre los tracios, donde esclavos y mujeres están al mismo nivel). El verso citado corresponde a Eurípides (*Ifigenia en Áulide* 1400; *Helena* 276). De todos modos, otros textos –entre los que se destaca el extenso análisis del régimen de Cartago (II 11)– alertan contra la generalización y extensión de la ecuación "bárbaros = esclavos = despotismo" a toda la *Política* de Aristóteles (Schütrumpf I: 195-197).

[10] Hesíodo, *Los trabajos y los días* 405.

La primera comunidad que se constituye [1252b 15] a partir de varias casas en vista de necesidades no cotidianas es la aldea. En gran medida la aldea parece ser por naturaleza una colonia de la casa, a cuyos miembros algunos llaman "hermanos de leche" y otros "hijos e hijos de sus hijos".[11] Por ello también en un comienzo las ciudades fueron gobernadas por realezas (tal como aún hoy ocurre con las agrupaciones étnicas),[12] pues se reunieron en ellas comunidades que eran administradas por reyes:[13] en efecto, toda casa [1252b 20] se halla bajo el reinado del más anciano, y esto vale también para las colonias de casas, en virtud del parentesco mencionado.[14] Eso es también lo que dice Homero: "cada cual establece su norma sobre sus hijos y esposas" (pues se hallaban dispersos y así vivían en tiempos antiguos).[15] Todos afirman incluso que los dioses se gobiernan monárquicamente por lo siguiente, a saber,

[11] El juego de palabras entre casa (*oikía*) y colonia (*apoikía*) se sostiene en que la aldea *procede de* la casa (*apò oikía*) (véase *Leyes* 776a). El comienzo del libro III de las *Leyes* de Platón parece proporcionar la fuente principal de la caracterización aristotélica de la aldea (expresiones entrecomilladas tomadas de *Leyes* III 681b).

[12] "Agrupación étnica" traduce el griego *éthnos*, una forma de agregación no contemplada en el esquema de asociaciones progresivas en curso de exposición. Este tipo de organización humana no parece entrar en el eslabonamiento de comunidades tendiente hacia la ciudad-Estado. La agrupación étnica no exhibe la diferenciación funcional de la totalidad propia de la ciudad-Estado aristotélica, sino que se limita a ser una conglomeración cuantitativa de unidades homogéneas (véase II 2, 1261a 24-28). Se identifica así con una unidad organizativa propia de un nivel político institucional atrasado respecto de la *pólis*, y es predominante en poblaciones no griegas, aunque no exclusivamente (Besso, 2011: 211).

[13] Confróntese con Platón, *Leyes* III 680a y ss. Para las realezas primitivas según Aristóteles, véase III 15, 1286b 8 y ss.

[14] Las "colonias de casas", es decir, las aldeas, se rigen mediante realezas: casas y aldeas participan de una misma forma de dominio unipersonal. Aristóteles hace un uso irrestricto y analógico de los conceptos de rey y de realeza, sin seguir en este punto la regla de especificidad en el análisis de las formas de dominio (Schütrumpf I: 202).

[15] *Odisea* IX, 114-115. Aquí Homero describe a los cíclopes, convocados como figuras de lo prepolítico por Aristóteles (que sigue una vez más a Platón, *Leyes* III 680b).

porque también ellos –algunos todavía ahora, otros solo antiguamente– eran gobernados por reyes; [1252b 25] así es como los seres humanos asimilan los rasgos de los dioses a los suyos propios; y no solo los rasgos, sino también sus modos de vida.

La comunidad perfecta conformada a partir de varias aldeas es la ciudad-Estado, de la cual puede decirse que alcanza ya el límite de la autosuficiencia completa, en la medida en que surgió para la vida pero existe para la vida buena.[16] Por eso toda ciudad-Estado existe por naturaleza, [1252b 30] si también por naturaleza existen las primeras comunidades: puesto que la ciudad-Estado es el fin de aquellas, y la naturaleza es fin. En efecto, decimos que la naturaleza de una cosa coincide con lo que ella es una vez concluida su generación (ya se trate de un ser humano, de un caballo o de una casa). Además, aquello para lo cual existe, su fin, es el mayor bien: y la autosuficiencia es el fin y el bien supremo.[17]

A partir de lo dicho, [1253a] resulta manifiesto, entonces, que la ciudad-Estado se halla entre las cosas que existen por naturaleza y que el ser humano es por naturaleza un animal político, y que quien no vive en una comunidad política a causa de su naturaleza (y no por azar) o es inferior o bien es superior a un ser humano.[18] Es el caso del

[16] El límite (*péras*) de la plena autosuficiencia (*autárkeia*) combina la satisfacción de las necesidades de la mera vida (*zên*) (VII 4 1326b 4) con la dimensión ética de la vida buena (*eû zên*) (III 9, 1280b 34). Véase también I 8, 1256b 31.

[17] Para la relación entre fin, naturaleza y forma, véase *Física* II 2, 194a. La justificación filosófica del carácter por naturaleza de la comunidad política debe enmarcarse dentro de la polémica contra los planteos de ciertos sofistas y cínicos, agrupados en torno a una oposición irreductible entre naturaleza y ley (*phúsis* vs. *nómos*) y a una glorificación de la primera en desmedro de la segunda.

[18] Confróntese con la argumentación de *Ética Nicomaquea* VIII 14, 1162a 17 y ss. "Aquel que no vive en una comunidad política" traduce el griego "ápolis" (es decir "sin *pólis*"). Para un ejemplo de ápolis por azar, véase *Filoctetes* de Sófocles. Para un caso de ápolis por elección, véase la declaración de Aristipo en Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*

individuo "sin sentimientos de hermandad, sin ley, sin hogar", injuriado por Homero: [1253a 5] pues al mismo tiempo quien es así por naturaleza también desea la guerra,[19] precisamente por estar aislado como una pieza en el juego de damas.[20]

Es claro por qué el ser humano es un animal político más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario. Porque la naturaleza no hace nada en vano, como decimos,[21] y entre los animales solo el ser humano cuenta con la palabra. La voz, por cierto, [1253a 10] es signo de dolor y placer, por lo cual también cuentan con ella los otros animales –en efecto, su naturaleza llega hasta poseer la percepción de dolor y de placer y la posibilidad de significarse unos a otros estas percepciones–, pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, y de este modo también lo justo y lo injusto. Pues [1253a 15] a diferencia de los otros animales, es propio de los seres humanos tener la percepción del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, entre otras, y la comunidad en tales asuntos constituye la casa y la ciudad-Estado.[22]

II 1, 13; también los cínicos se llamaban a sí mismos ápolis (Diógenes Laercio, *Vidas* VI, 38).

[19] *Ilíada* IX, 63. Aristóteles cita las palabras de Néstor: "sin familia, sin ley y sin hogar es aquel que desea la horrible guerra entre los de su propia patria".

[20] El *pessós* era una especie de juego de estrategia (como las damas o el backgammon) que se realizaba sobre un tablero con pequeñas piezas ovaladas en forma de botones, equivalentes a peones.

[21] Para este principio de la teleología natural aristotélica, véanse I 8, 1256b 21; *Acerca del alma* III 12, 434a 31; *Sobre el cielo* I 4, 271a 33; *Sobre las partes de los animales* II 13, 658a 9.

[22] Para la distinción entre voz (*phoné*) y palabra (*lógos*): *Poética* 20, 1456b 20; *Investigación acerca de los animales* IV 9, 535a 27; sobre las partes de los animales II 16, 559b 31 y ss.; 17, 660a 17 y ss. A pesar de que la casa y la ciudad-Estado se reconducen a instintos que los seres humanos comparten con animales y plantas (1252a 26-34), aquí se remarca que ambas en rigor solo pueden existir entre seres humanos, pues en última instancia constituyen unidades éticas. Véase *Ética Nicomaquea* IX 9, 1170b 4 y ss. (la fuente en Platón, *Político* 309c-e). Para otra delimitación antropológica de la ciudad-Estado, véase III 9, 1280a 31 y ss. (Newman II: 124-125).

Asimismo, la ciudad-Estado es por naturaleza anterior a la casa y a cada uno de nosotros. Pues el todo es necesariamente anterior a la parte: en efecto, [1253a 20] si se destruye el todo no habrá pie ni mano, excepto por homonimia, como si se llamara así a una mano de piedra –de hecho, una mano muerta es como de piedra–. Todas las cosas se definen por su función y su capacidad, de modo que cuando dejan de ser tales no hay que decir que son las mismas, sino que comparten el mismo nombre.[23]

Por lo tanto, resulta claro que la ciudad-Estado existe por naturaleza y es anterior a cada [1253a 25] uno: pues si ninguno es autosuficiente al estar separado, lo mismo sucederá para las otras partes con relación al todo. Pero aquel que no tiene la capacidad de participar de una comunidad o no lo necesita, a causa de su autosuficiencia, no es en absoluto parte de la ciudad-Estado: es una bestia o un dios.

Así pues, por naturaleza existe en todos un impulso hacia una comunidad de este tipo: y el primero que la estableció [1253a 30] es causa de los más grandes bienes.[24] Porque así como el ser humano es el mejor de los animales

[23] Para la anterioridad por naturaleza (*phúsei*) en relación con la anterioridad según la génesis (*génesei*), véanse *Física* VIII 7, 261a 13 y ss.; *Sobre las partes de los animales* II 1, 646a 24 y ss.; *Metafísica* A 8, 989a 15. La anterioridad natural de la ciudad-Estado no debe entenderse a la manera de una prioridad temporal, sino en sentido conceptual, según la esencia (*phúsis* como *ousía*). Para la afirmación de que lo mejor es anterior por naturaleza, véanse *Categorías* 12; 14b 4 y ss.; *Sobre el cielo* II 4 286b 22. Para el Estado como un todo (*hólon*), III 1, 1274b 38 y ss.; VII 8, 1328a 21 y ss.; otras representaciones organicistas en II 2, II 8 y IV 4, el todo siempre coincide con la ciudad, pero va cambiando según los contextos la categoría de "parte" (*méros, mórion*). Para la homonimia, *Categorías* 1a 1 y ss.; *Metafísica* Z 11, 1035b 23 y ss. (véase III 9, 1280b 7 y ss.) (Schütrumpf I: 219).

[24] "El primero que la estableció" (*ho prôtos sustésas*) alude al legislador originario que promulgó la constitución dentro de la cual es posible la vida buena para los ciudadanos. La figura de la voluntad humana que introduce en el texto el legislador (*nomothétes*, lit. "quien pone la ley") invita a pensar el naturalismo político aristotélico dentro de una relación de complementariedad –y no de exclusión– entre "naturaleza" (*phúsis*) y "ley" (*nómos*). Para la concepción de que el arte completa la naturaleza, véanse VII 17, 1337a 1; *Física* II 8, 199a 15.

en el caso de que lleve a cumplimiento su fin, del mismo modo también es el peor de todos si vive separado de la ley y de la justicia. Pues la injusticia más peligrosa es la que cuenta con armas, y el ser humano tiene por naturaleza armas para la prudencia y la virtud, que pueden ser usadas precisamente para los fines contrarios. A raíz de lo cual, sin virtud es [1253a 35] el animal más impío y salvaje, y el peor en relación con los placeres sexuales y las comidas. Y la justicia [*dikaiosúne*] es algo propio de la ciudad-Estado: en efecto, el derecho [*díke*] es el orden de la comunidad política y el discernimiento de lo justo [*toû dikaíou*].[25]

CAPÍTULO 3

Luego de haberse mostrado claramente de qué partes se halla constituida la ciudad, [1253b] es necesario hablar en primer lugar acerca de la administración de la casa: pues toda ciudad-Estado se compone de casas. Las partes de la administración doméstica se corresponden, a su vez, con aquellas partes que integran la casa, y la casa completa se compone de esclavos y de libres.

Puesto que primero se debe examinar cada cosa en sus componentes menores, y dado que las partes primeras [1253b 5] y mínimas de la casa son el amo y el esclavo, el marido y la esposa, y el padre y los hijos, debería investigarse, acerca de estas tres partes, en qué consiste cada una y qué cualidad deben tener. Tales partes son la comunidad despótica, la conyugal (pues la unión resultante de una mujer y un hombre carece de nombre) y, en tercer lugar, la

[25] La relación de continuidad terminológica y conceptual entre la ley, el derecho y la justicia implica que la justicia se halla corporizada en la ley, y en este sentido la ciudad-Estado es la condición para la realización del derecho y el cumplimiento de lo justo, tal como aparece manifestado, entre otros, por Platón en *Leyes* IV 708d. Véase *Ética Nicomaquea* V 6, 1134a 31-32 (Schütrumpf I: 222). 1253a 38: seguimos la versión de los manuscritos (*díke*) antes que la conjetura de Reiske que adopta Ross (*dikaiosúne*).

relativa a la crianza (pues tampoco esta cuenta [1253b 10] con un nombre específico).[26] Sean, pues, estas las tres partes de las que hablamos. Pero hay cierta parte que algunos creen que equivale a la administración doméstica, mientras que a otros les parece su parte principal. También deberá investigarse cómo es este asunto: me refiero a la llamada "crematística".[27]

Hablemos primero del amo y del esclavo, para considerar las cuestiones relativas a su uso [1253b 15] en las tareas necesarias y ver si, para su adecuada comprensión, podemos aportar algo mejor que lo que actualmente se supone. En efecto, algunos creen que la condición de amo depende de la posesión de algún tipo de ciencia, y que la administración de la casa, la esclavitud, el gobierno político y la realeza son lo mismo, tal como decíamos al comienzo.[28] Otros creen que ser un amo [1253b 20] va contra la naturaleza; en efecto, dicen que es por ley que uno es esclavo y el otro libre, mientras que por naturaleza en nada difieren el uno del otro; por ello no creen que es justo, pues lo consideran como algo impuesto por violencia.[29]

CAPÍTULO 4

Puesto que la propiedad adquirida [*ktêsis*] es una parte de la casa, también la técnica de adquisición de propiedad [*ktetiké*] es parte de la administración doméstica (pues sin lo necesario resulta imposible tanto la vida como la vida buena). Y así como para cualquiera de las técnicas especializadas [1253b 25] es necesario contar con los instrumentos

[26] Aristóteles emplea aquí los neologismos *gamiké* ("comunidad conyugal") y *teknopoietiké*, lit.: "comunidad de producción de crías".

[27] La discusión que aquí se anuncia habrá de desarrollarse en I 8-11. El término *khrematistiké* tiene su raíz en *khrêma*, "cosa" en el sentido de "bien económico", por lo cual podría parafrasearse en principio como "técnica de adquisición de bienes económicos".

[28] Esto se retoma en I 7.

[29] Para la discusión de tal argumento, véase I 6.

apropiados si se quiere llevar a cumplimiento la obra, así también sucede para la administración de la casa.

Entre los instrumentos algunos son inanimados y otros, animados. Por ejemplo, para el piloto, el timón es inanimado y el vigía es animado, pues en las técnicas el auxiliar se cuenta dentro del conjunto de los instrumentos. Así también, [1253b 30] cada objeto de propiedad consiste en un instrumento para la vida, la propiedad en general equivale a un conjunto de instrumentos, y así como todo auxiliar es un instrumento que precede a los demás instrumentos, el esclavo es una cierta propiedad animada. En efecto, si cada instrumento pudiera cumplir la tarea que le es propia recibiendo órdenes o anticipándose a ellas, tal como cuentan acerca de las estatuas de Dédalo o [1253b 35] de los trípodes de Hefesto –de los que el poeta dice que entran por sí solos en la asamblea de los dioses–, si las lanzaderas tejieran solas o las púas mismas tocaran la cítara, los capataces no tendrían ninguna necesidad de ayudantes ni los amos necesitarían esclavos.[30]

En realidad, los que hasta ahora denominamos [1254a] instrumentos son en rigor instrumentos de producción, pero el objeto de propiedad es un instrumento de acción: pues a partir de la lanzadera se genera algo distinto de ella, más allá de su uso, mientras que del vestido y de la cama solo se genera su uso. Además, puesto que la producción y la acción difieren específicamente, [1254a 5] y ambas necesitan instrumentos, también entre estos existe

[30] Estas ilustraciones míticas de la automatización técnica se proponen como ejemplos hipotéticos para explicar por qué el amo tiene necesidad de instrumentos animados para alcanzar su fin: si los instrumentos inanimados pudieran cumplir por sí solos con su propia función no habría necesidad alguna de auxiliares ni de esclavos. Dédalo era un artesano e inventor legendario, creador de estatuas que daban la impresión de moverse por sí mismas a partir de ciertos engranajes mecánicos (véanse *Acerca del alma* I 3, 406b 18; cf. Platón, *Menón* 97d, *Eutifrón* 11b). Los trípodes de Hefesto, dios del fuego y de la metalurgia, de los que nos habla "el poeta" (Homero, *Ilíada* XVIII, 376), eran apoyos móviles de tres patas dotados de ruedas que entraban y salían solos de la sala de reuniones de los dioses (Besso: 228).

necesariamente la misma diferencia. Y la vida es acción, no producción: por ello, el esclavo es un auxiliar para lo que concierne a la acción.[31]

De cada propiedad se habla en los mismos términos que de la parte. En efecto, la parte no es solo parte de otro, sino que también pertenece completamente a otro; y lo mismo [1254a 10] vale para el objeto de propiedad. Por lo cual, por un lado, el amo es solo amo del esclavo y no es parte de aquel, pero por el otro, el esclavo no es solo esclavo del amo, sino que también pertenece por completo a este.[32]

A partir de lo dicho resulta claro cuál es la naturaleza del esclavo y cuál es su función: en efecto, quien aun siendo humano no pertenece por naturaleza a sí mismo sino a otro, ese es un esclavo por naturaleza, y hombre [1254a 15] de otro es quien, siendo esclavo, es objeto de propiedad, y una propiedad que consiste en un instrumento separado en función de la acción.[33]

CAPÍTULO 5

Debe investigarse a continuación si existe alguien que sea por naturaleza de tal cualidad o no, y si para él es mejor y es justo servir como esclavo o, por el contrario, toda esclavitud va contra la naturaleza.[34] Y no resulta difícil considerarlo teóricamente mediante argumentos [1254a 20] como tampoco advertirlo a partir de lo que sucede. Pues el dominar y el ser dominado no solo son necesarios, sino también convenientes, y ya desde el nacimiento algunos seres se hallan diferenciados, unos para ser dominados y otros para dominar.

Existen muchas especies de dominar y de ser dominado, y es siempre mejor el dominio que se ejerce sobre los mejores dominados; [1254a 25] por ejemplo, es mejor el poder que se ejerce sobre un ser humano que el ejercido sobre una bestia: pues la mejor obra es la que se lleva a cabo a partir de los mejores componentes[35] y, desde el momento en que uno domina y otro es dominado, existe ya una cierta obra entre ellos.

En efecto, en todas aquellas cosas que se constituyen a partir de varios componentes –ya sean continuos, ya sean separados– y llegan a conformar cierta unidad común aparece un elemento que domina y otro que es dominado.[36] [1254a 30] Y para los seres animados esto deriva de la naturaleza en su conjunto, pues también en los seres que no participan de la vida hay algún tipo de dominio –por ejemplo, la armonía (aunque estos asuntos quizá sean demasiado ajenos a la presente indagación).

[31] Para la distinción entre acción (*prâxis*) y producción (*poíesis*), véanse *Ética Nicomaquea* II 3, 1105a 26 y ss. y VI 4, 1140a y ss. Los instrumentos de *poíesis* sirven para producir algo concreto y exterior a ellos, mientras que los objetos de *prâxis* se destinan simplemente a la acción, al uso que de ellos se hace.

[32] La pertenencia en cuestión parece revestir menos un aspecto legal cuanto uno funcional: el esclavo es una suerte de íntima extensión del amo, está a su servicio y a su completa disposición (Saunders: 73-74).

[33] Véase I 13, 1260a 31-33: en tanto extensión del amo e instrumento a su servicio, el esclavo debe compartir con el amo también el fin, que consiste en vivir; y si la vida es acción, no podrá ser más que un instrumento auxiliar para la acción (Besso: 231). 1254a 16: seguimos la tradición manuscrita ("siendo esclavo", *doûlos ón*) en lugar de la conjetura aceptada por Ross ("siendo humano", *ánthropos ón*).

[34] La afirmación del carácter antinatural de la esclavitud fue esgrimida por Alcidamante de Elea (orador y sofista, discípulo de Gorgias) en la *Oración Mesenia*, en ocasión de la liberación de los mesenios del yugo de los espartiatas a manos del tebano Epaminondas en 370 a. C.: "el dios ha dejado libres a todos, a nadie la naturaleza ha hecho esclavo" (testimonio recogido en los escolios a la *Retórica* de Aristóteles, en Klees, 204 y ss.). Consúltese también Filemón (comediógrafo originario de Siracusa), § 95 (Kock) y algunos versos de las tragedias de Eurípides (*Ion* 854; *Helena* 728 y ss.; §§ 511, 831) (Schütrumpf I: 249-250).

[35] 1254a 27: adoptamos la lectura de los manuscritos (*apó*) en lugar de la conjetura de Bekker seguida por Ross (*hupó*).

[36] "Cierta unidad común" (*hèn ti koinón*): véanse *Metafísica* 1043a 31; *Física* V 3, 227a 10-b 2. Se hace aquí referencia a una unidad que no resulta de la simple acumulación de partes, sino de un todo que se articula a partir de elementos cualitativamente diferentes. Confróntese con II 2, 1261a 24; VII 8, 1328a 25. Las partes pueden estar estrechamente ligadas entre sí (como alma y cuerpo) o físicamente separadas (como amo y esclavo): véase *Física* IV 211a 29 y ss. (Besso: 235).

El ser vivo se halla compuesto principalmente de alma y de cuerpo; de estos componentes el primero es por naturaleza dominante y el segundo, dominado. [1254a 35] Y aquello que es por naturaleza debe investigarse preferentemente en lo que se halla en mayor medida conforme a la naturaleza y no en sus instancias defectuosas. Por ello también debe considerarse teóricamente al ser humano que se halla constituido del mejor modo tanto respecto del cuerpo como del alma, en el cual este principio resulta claro: pues en los depravados o en aquellos que se comportan de manera depravada, muchas veces el cuerpo parecería dominar al alma [1254b] a causa de su inclinación a la maldad y de su disposición antinatural.

Entonces, como decimos, primero pueden considerarse el poder despótico y el poder político en el ser vivo: en efecto, por un lado, el alma ejerce sobre el cuerpo un poder despótico y, por el otro, el entendimiento ejerce sobre el deseo [1254b 5] un poder político y regio. En estos casos es evidente que para el cuerpo es conforme a la naturaleza y conveniente ser dominado por el alma y que para la parte pasional lo es el ser gobernada por el entendimiento y por la parte dotada de razón, mientras que resulta perjudicial para todos que estén en igualdad de condiciones o que se dé la relación inversa.[37]

En el ser humano y en los otros animales sucede de la misma manera: [1254b 10] pues los animales domésticos son mejores por naturaleza que los salvajes, y para todos ellos es mejor ser dominados por seres humanos, pues así aseguran su preservación. Asimismo, respecto del macho y la hembra, por naturaleza uno es superior y la otra es inferior, y uno domina mientras que la otra es dominada. Y de la misma manera es necesario que suceda con todos los seres humanos. [1254b 15] Por consiguiente, son esclavos por naturaleza todos aquellos que se diferencian de los

[37] La división del alma aquí presupuesta encuentra su formulación en *Ética Nicomaquea* VI 2, 1139a 17 y ss. Véanse también *Acerca del alma* III 10, 433a 9-29; *Tópicos* VI 129a 13-16 (Besso: 238).

otros del mismo modo que el alma respecto del cuerpo y el ser humano respecto de la bestia –y se hallan en esta condición aquellos cuya función consiste en el uso de su cuerpo, y cuando esto es lo máximo que se puede obtener de ellos–. Y para ellos lo mejor es estar sometidos a esta especie de dominio, si se aplica también a ellos lo que vale para los casos referidos. [1254b 20] En efecto, es esclavo por naturaleza aquel que teniendo la capacidad de ser de otro también pertenece por ello a otro, y participa de la razón en la medida en que la percibe, aunque no la posee. Los demás animales no perciben la razón sino que están a las órdenes de los deseos.[38] Y, sin embargo, la utilización de ambos difiere en poco: pues en ambos (en los esclavos tanto como en los animales domésticos) [1254b 25] consiste en prestar servicio con el cuerpo en las cosas necesarias para la vida.

La naturaleza quiere diferenciar los cuerpos de libres y esclavos, haciendo a los unos vigorosos para el trabajo necesario para la vida y a los otros, erguidos e inútiles para tales ocupaciones pero adecuados para la vida política [1254b 30] (que se divide en actividad de guerra y de paz).[39] Pero a menudo sucede también lo contrario: algunos tienen el cuerpo de los hombres libres y otros tienen el alma. Pues al menos es claro lo siguiente: si la diferencia solo fuera corporal y nacieran tan distintos como las imágenes de los dioses difieren de las de los seres humanos, [1254b 35] todos dirían que los inferiores son dignos de servir como esclavos. Y si esto es verdad para el cuerpo, con mayor justicia puede quedar establecido para el alma, aunque la belleza del alma y la del cuerpo no sean igualmente fáciles de

[38] El esclavo posee la parte racional de manera limitada, pasiva y no completamente desarrollada; aun así, en su alma existe el componente racional, puesto que es un ser humano (véanse I 13, 1259b 28; 1260a 12). Lo que no tiene es la facultad deliberativa (*tò bouleutikón*), esto es, carece de razón práctica (Schütrumpf I: 266-267). 1254b 23: restituimos la elisión que hace Ross del *aisthanómena* (siguiendo a Bender) y volvemos también a los manuscritos reemplazando el *lógo* de Ross por el *lógou* que figura en el manuscrito Π^2.

[39] Sobre las actividades de guerra y paz, véase VII 14, 1333a 30-35.

ver.[40] [1255a] Es entonces claro que existen ciertos individuos tales que por naturaleza unos son libres y otros son esclavos, y que para estos individuos ser esclavos es tan conveniente como justo.

CAPÍTULO 6

Pero no es difícil ver que quienes afirman lo contrario en cierto sentido también se expresan correctamente. En efecto, "esclavitud" y "esclavo" se dicen de dos maneras, pues existe también quien es esclavo y presta servicio como esclavo [1255a 5] por ley; y la ley en cuestión es una suerte de acuerdo según el cual se afirma que lo que se conquista en guerra pertenece al vencedor. Este derecho es sin duda lo que la mayoría de los entendidos en leyes impugnan como ilegal (tal como muchos denunciarían a un orador),[41] suponiendo que es terrible que quien es sometido por violencia pase a ser esclavo y dominado por quien tiene el poder de ejercerla y resulta superior [1255a 10] en fuerza. Y también entre los sabios algunos creen que es así, mientras que otros piensan que es de aquella otra manera. Pero la causa de esta controversia –la cual incluso hace que los argumentos se confundan– es que, en cierto modo, cuando le tocan en suerte los medios necesarios, la virtud también puede ejercer la fuerza en el más alto grado, y la parte que prevalece siempre cuenta con la superioridad en algún tipo

[40] Por naturaleza no se halla garantizada la diferenciación corporal entre libres y esclavos. Si en la determinación del esclavo por naturaleza son fundamentales las características de su alma antes que las de su cuerpo, y la virtud como perfección del alma supone un legislador, un proceso educativo y una práctica, el esclavo no solo nace, sino que también se hace por la falta de educación y de habituación a la virtud (Besso: 249).

[41] La acusación de ilegalidad (*graphè paranómon*) se utilizaba en Atenas contra las propuestas de leyes o decretos que contrariaran las leyes establecidas en forma o contenido. Una vez realizada la acusación, la propuesta se suspendía (incluso aunque ya se hubiera votado) hasta tanto se realizara el juicio: si el orador resultaba culpable, la propuesta se anulaba y se le imponía una multa (Oxford Classical Dictionary [OCD]).

de bien: de modo que parece [1255a 15] que no hay fuerza sin virtud,[42] y que la disputa pasa a ser exclusivamente acerca de la justicia. En efecto, por esto unos creen que la justicia depende de la benevolencia[43] y otros creen sin más que lo justo es lo siguiente, a saber, que domine el más fuerte.[44] Así pues, al menos cuando estos argumentos se presentan por separado, no resultan fuertes ni persuasivos los otros argumentos, [1255a 20] según los cuales el mejor según la virtud no debe dominar ni ser amo de nadie.[45]

[42] "Virtud" (*areté*) en este contexto debe entenderse en primer término como un ideologema de la propaganda ateniense relativo a la superioridad de los griegos sobre los bárbaros, no desde un punto de vista numérico sino por su virtud (especialmente luego de la victoria en las guerras médicas): véanse Isócrates, *Panegírico* 150 y ss. y *Panatenaico* 71 y ss. En Aristóteles tal virtud se especifica como propia de la vida militar en II 9, 1270a 5, 1271b 2-3 y VII 15, 1334a 19-27. Sobre las virtudes concernientes a la relación de amo/esclavo, véanse I 13, 1260a 15-27; *Ética Nicomaquea* I 13, 1103a 4-7 (Besso: 257).

[43] 1255a 17: sigo la versión de los manuscritos ("benevolencia" [*eúnoia*]), en lugar de la conjetura de Ross ("insensatez", "estupidez" [*ánoia*]).

[44] Quienes afirman la existencia de una esclavitud convencional (*katà nómon*) se remiten a una ley (*nómos*) según la cual quien es superior en fuerza y resulta vencedor en guerra puede con derecho esclavizar al vencido. Aristóteles marca dos variantes de esta posición: i) quienes sostienen la inmediata equivalencia entre derecho y fuerza: por el hecho de que alguien resulte victorioso ya se genera de por sí un derecho de conquista; ii) quienes sostienen que quien vence y conquista legítimamente es porque posee virtud y benevolencia al esclavizar a los derrotados. El desacuerdo entre ambas posiciones no radica en la ley (que ambas presuponen como premisa), sino en la interpretación de su contenido desde el punto de vista de la justicia. En un caso, lo justo coincide sin más con el ejercicio de la fuerza, en el otro caso lo justo de la conquista en guerra depende de la posesión de la virtud y la benevolencia por parte del vencedor-conquistador (es eso lo que confiere legitimidad a su dominio). Esta segunda posición resulta compatible con el concepto de amo/esclavo por naturaleza que Aristóteles ilustró anteriormente: quizá por ello dice que algunos de los que sostienen la esclavitud por ley también se expresan correctamente (Besso: 257).

[45] Las posiciones de quienes afirman el derecho de conquista en guerra se confunden en un principio compartido ("la fuerza no se da sin virtud"), pero se separan en la discusión en torno a la legitimidad: para unos la esclavitud justa consiste directamente en el dominio del más fuerte, mientras que para otros la esclavitud justa depende no solo de la victoria sino también de la virtud y la buena voluntad (opuestas

En general, quienes afirman que la esclavitud resultante de la guerra es justa se atienen, según creen, a cierta concepción de la justicia (pues la ley es algo justo),[46] pero al mismo tiempo niegan que sea justa en todo sentido, pues puede suceder que el comienzo de una guerra no sea siempre justo, y nadie afirmaría que debe ser esclavo aquel que no es digno de [1255a 25] la esclavitud.[47] De lo contrario, ocurrirá que los de estirpe más noble serán considerados esclavos e hijos de esclavos, en el caso de que sean vendidos luego de ser capturados. Precisamente por ello, prefieren no llamarlos "esclavos", sino "bárbaros". No obstante, cuando dicen esto no buscan referirse a ningún otro más que a aquel esclavo por naturaleza del que precisamente [1255a 30] hablamos al comienzo: pues debe afirmarse que existen algunos individuos que son esclavos en todas partes, mientras que otros no lo son en ningún lado.[48] La misma concepción se aplica también a propósito de la nobleza de estirpe: pues los griegos consideran que son de noble estirpe no solo en su lugar de origen, sino en todas partes, mientras que los bárbaros solo serían nobles en su patria, como si se fuera, por un lado, noble y libre en sentido absoluto [1255a 35] y, por el otro, en sentido no absoluto –como también dice la Helena de Teodectes: "vástago de dos raíces divinas, ¿quién

al mero dominio como pura fuerza física). Las dos posiciones se superponen en el principio "el mejor en virtud domina", y de este modo se oponen a otra serie argumental que afirmaría que "el mejor en virtud no debe dominar a nadie" (Newman II: 150-152; Saunders I: 80-81).

[46] Esta "ley" (*nómos*) se refiere al ya aludido derecho de conquista del vencedor en guerra.

[47] El término "digno" (*áxios*) debe entenderse aquí en referencia a un contexto de sentido menos moral que jurídico.

[48] La discusión sobre la legitimidad de la esclavitud resultante de la guerra se remonta a la definición aristotélica del esclavo por naturaleza (I 5, 1255a 1-3). En esta definición Aristóteles se detiene sobre características del alma y no identifica al bárbaro con el esclavo por naturaleza. La vinculación entre la esclavitud y el ser bárbaro es un corolario de la definición aristotélica, que se hace eco de la opinión común según la cual los griegos no serán jamás esclavos y los bárbaros lo serán siempre: confróntese con I 2, 1252b 9; Eurípides, *Ifigenia en Áulide* 1400-1401; Platón, *República* V 469b-c (Besso: 263).

consideraría digno llamarme esclava?"–.[49] Pero cuando se expresan de ese modo no distinguen al esclavo y al libre o a los nacidos de noble estirpe y a los de vil linaje [1255a 40] con ningún otro criterio más que según la virtud y el vicio: consideran, pues, que tal como del ser humano se genera un ser humano y de animales nace un animal, [1255b] es justo que así también de buenos nazcan buenos. Y la naturaleza desea hacer esto, pero a menudo no puede.[50]

Así pues, resulta claro que la controversia tiene su razón de ser y que no siempre los unos son esclavos por naturaleza y los otros libres; [1255b 5] es claro también que tal distinción se da entre quienes es útil que uno sirva como esclavo y el otro mande como un amo, y es justo que uno sea dominado y el otro domine según el tipo de poder que le corresponde por naturaleza, de modo tal que debe mandar como amo, y hacerlo mal es perjudicial para ambos. En efecto, lo mismo conviene a la parte y al todo, al cuerpo [1255b 10] y al alma, y el esclavo es una cierta parte del amo, algo así como una parte animada del cuerpo, aunque separada: por ello también hay cierta conveniencia e incluso amistad recíproca entre amo y esclavo cuando ambos son dignos de serlo por naturaleza, pero sucede lo contrario para quienes no ocurre de este modo sino que son tales por ley y por fuerza. [1255b 15]

CAPÍTULO 7

Es evidente también a partir de estas consideraciones que la esclavitud y el poder político no son lo mismo, como

[49] Nauck § 3.

[50] Tal como en I 5, 1254b 32, la naturaleza no logra realizar acabadamente sus intenciones, y sucede que de padres de noble nacimiento nacen hijos caracterizados por el vicio: esto prueba que son las condiciones del alma las que establecen la diferencia entre los individuos, no la mera descendencia. La virtud no es simplemente una cualidad natural, sino que requiere educación y práctica. Confróntese con Platón, *Protágoras* 319d-320b (Besso: 265).

tampoco lo son todas las especies de poder entre sí, tal como algunos sostienen.[51] Pues una de tales especies de poder se ejerce sobre hombres libres por naturaleza, y la otra sobre quienes son por naturaleza esclavos; y mientras que el poder del administrador doméstico consiste en una monarquía [*monarkhía*] –pues en toda casa el mando está en manos de uno solo [*monarkheîn*]–, el poder político recae sobre quienes son libres e iguales.[52] Así pues, [1255b 20] no se le llama a un individuo "amo" por poseer una ciencia, sino por ser de cierta condición, y lo mismo vale para el esclavo y el hombre libre.[53]

De todos modos, si hubiera una ciencia del amo y una del esclavo, la del esclavo sería precisamente como la que se enseñaba en Siracusa: en efecto, a cambio de un salario, allí un hombre enseñaba a los esclavos lo relativo a los servicios domésticos cotidianos. [1255b 25] Esta ciencia podría versar además acerca de cosas tales como la preparación de manjares y todos los otros servicios de este tipo. Pero unos trabajos son propios de unos y otros son propios de otros, y hay algunos más dignos de estima y otros más necesarios, incluso conforme al proverbio: "hay esclavos y esclavos, hay amos y amos". Así pues, todas las de este tipo son ciencias del esclavo, [1255b 30] mientras que la ciencia propia del amo consiste en el uso de los esclavos, pues ser amo no consiste tanto en adquirir esclavos como en servirse de ellos. Y esta ciencia no tiene nada de importante ni de sagrado.[54] Pues el amo debe saber ordenar las cosas que el esclavo debe saber hacer. Por ello, para quienes tienen la posibilidad de evitar hacerse cargo en persona [1255b 35] de tales esfuerzos, un capataz toma bajo su cuidado esta

[51] Véanse I 1, 1252a 7-9; 3, 1253b 19-20.

[52] Para la correspondencia entre la realeza y la administración doméstica, véase III 14, 1285b 29 y ss.

[53] Contra Jenofonte (*Económico* XIII, 5; XXI, 10). A diferencia del presupuesto básico del pensamiento de Platón (especialmente *Político* 292b y ss.; 259a y ss.; pero también *República* V 473c y ss.), la legitimidad del ejercicio del poder no se funda sobre la posesión de un saber (Schütrumpf I: 294).

[54] Véase 1325a 25.

función y ellos se dedican a la política o a la filosofía.[55] Y la técnica de adquirir esclavos –aquella que es justa– es distinta de estas dos y coincide con cierta técnica de la guerra o de la caza.[56] Quede, pues, determinado de este modo lo concerniente al esclavo y al amo. [1255b 40]

CAPÍTULO 8

[1256a] Consideremos en términos generales la propiedad en su conjunto y la crematística de acuerdo con el procedimiento que nos ha servido de guía, puesto que precisamente el esclavo es también una parte de la propiedad. Primero se podría plantear la cuestión de si la crematística coincide con la técnica de la administración doméstica o si es una parte de esta, o bien si está subordinada a ella; y si está subordinada, podríamos preguntarnos si lo está como [1256a 5] la técnica de fabricación de las lanzaderas respecto del arte de tejer o bien como la técnica de fundir el bronce respecto de la escultura; pues no están subordinadas ambas de la misma manera, sino que la primera proporciona los instrumentos, mientras que la segunda, la materia; y denomino "materia" al sustrato a partir del cual se lleva a término una cierta obra, como la lana para el tejedor y el bronce para el escultor.[57]

[55] Véanse VII 2, 1324a 29-32; II 9, 1269a 33-35.

[56] Véase más adelante: I 8, 1256b 23 y ss. La captura será justa cuando se trate de esclavos por naturaleza.

[57] En I 9 se explicitan las relaciones entre las dos especies de crematística (1257a 1); esta problemática se halla también en I 7, 1255b 37 y ss. Para la crematística véase Platón, *Gorgias* 477e y ss., 451e y ss., donde la *khrematistiké* (o "arte de adquirir bienes", generalmente relacionada con intercambios dinerarios) es analogada a la medicina en tanto técnicas que nos libran de males como la pobreza o la enfermedad (para la comparación entre medicina y crematística, véanse I 9, 1258a 11; I 10, 1258a 28; *Ética Eudemia* I 7, 1217a 36-39; *Ética Nicomaquea* III 5, 1112b 4; Platón, *República* IX 581c y ss.). La respuesta a la cuestión de la subordinación –ya prefigurada en I 4 (1253b 31 y ss.)– se inclina por la modalidad instrumental antes que por la material: la crematística proporciona los instrumentos que la administración do-

Resulta claro que, en rigor, [1256a 10] la administración doméstica no se identifica con la crematística. Pues es tarea de la segunda procurar los recursos mientras que es propio de la primera hacer uso de ellos: de hecho, ¿a qué técnica que no sea la administración doméstica [*oikonomiké*] le corresponderá servirse de las cosas relativas a la casa [*oikía*]? Pero se discute si la crematística es cierta parte de la administración doméstica o si es un arte de otra especie: en efecto, se discute si es propio de quien se dedica a la crematística indagar cómo obtener los bienes y [1256a 15] la propiedad. Y la propiedad, como la riqueza, comprende muchas partes, de manera que uno debe considerar primero si la agricultura es una parte de la crematística o si pertenece a alguna otra especie, y si esto vale también para el cuidado y la adquisición con vistas a la nutrición en general. Pero existen en verdad muchas especies de nutrición; por ello, también son numerosas las formas de vida de los animales y [1256a 20] de los seres humanos: pues no hay posibilidad de vida sin nutrición, de modo que las diferencias en la alimentación han establecido diferentes modos de vida en los animales. En efecto, de acuerdo con el tipo de nutrición que les corresponde, algunas de las bestias se nuclean en rebaños y otras subsisten aisladamente, dado que algunas de estas son carnívoras, otras herbívoras y otras omnívoras.

méstica (*oikonomiké*) maneja (1256b 35-36; 1258a 21-24). El modelo conceptual que aplica aquí Aristóteles se retoma del *Político* de Platón (desde 278e en adelante): luego de distinguir entre "causas principales" (*aitíai*) y "causas concomitantes" (*sunaitíai*) en la producción de una cosa, Platón argumenta que las técnicas orientadas a la fabricación de los instrumentos (como las lanzaderas) o de la materia prima (como la lana) se hallan subordinadas a la técnica encargada de confeccionar la cosa en cuestión (el arte de tejer) (281c-281e). El arte textil es usado en este diálogo para delimitar el carácter específico de la técnica política (cf. 287d; 290 c; 304e; 305a-c). Como indicación terminológica, debe observarse que más adelante en este capítulo, en lugar de *khrematistiké* Aristóteles empleará *ktetiké* en el mismo sentido de "técnica adquisitiva" en general, probablemente porque pretende evitar la superposición con el sentido estricto de crematística tal como aparece en I 9, a saber, como técnica de adquisición de ganancias que se sirve del dinero para producir más dinero (Schütrumpf I: 300-302).

[1256a 25] La naturaleza distinguió así sus formas de vida en relación con las facilidades para la captura de diferentes tipos de alimento, y desde el momento en que de acuerdo con la naturaleza no resulta placentero lo mismo para cada una de estas especies –sino que para unos son placenteras unas cosas y para otros, otras–, también se distinguen entre sí los modos de vida de los carnívoros y de los herbívoros.

Lo mismo sucede también con los seres humanos, pues sus modos de vida presentan una mayor variedad de diferencias. [1256a 30] Ahora bien, los más perezosos son los nómades –y están ociosos pues la alimentación proviene sin esfuerzo de los animales domésticos, y cuando los rebaños deben cambiar de pastura, también ellos están forzados a seguirlos, como si fueran agricultores de una parcela viviente–; otros viven de la caza, y unos de un tipo de caza y otros, [1256a 35] de otro –por ejemplo, unos viven del saqueo, otros de la pesca (aquellos que habitan junto a lagos, pantanos, ríos o a orillas del mar), otros de la caza de aves o de fieras salvajes–; y la gran mayoría de los seres humanos vive de la tierra y de los productos del cultivo.[58]

Así, ciertos modos de vida se caracterizan por tener como fuente de sustento algo que, por así decirlo, [1256a 40] procede directamente de la naturaleza,[59] y no se procuran la alimentación a través del intercambio ni mediante el comercio lucrativo: tal tipo de actividades son el pastoreo, el saqueo, la pesca, [1256b] la caza y la agricultura.[60]

[58] La fuente de esta clasificación es *Leyes* VII 828b y ss. El saqueo es una especie de la caza (véase también *Sofista* 222c). "Saqueo" traduce *lesteía*, en un uso semejante a Jenofonte, *Anábasis* VI 1, 1 (donde saqueo se opone a la compra de alimentos en el mercado), pero el término se aplica usualmente a la actividad del pirata (*lestér*). Para la piratería antigua, véanse Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso* I 5, 1; I 11, 1; Heródoto, *Historia* IV 103; V 6. Para agrupaciones étnicas que viven de la piratería (*lestrikà éthne*), véase VIII 4, 1338b 22 (Schütrumpf I: 310).

[59] "Procede directamente de la naturaleza" traduce el neologismo *autophutós*.

[60] Es curioso que Aristóteles ubique el saqueo de los piratas entre los modos *naturales* de adquisición. Dado que ha condenado el saqueo

Otros también viven confortablemente combinando elementos de estas actividades, supliendo así las insuficiencias de la forma de sustento imperfecta que se muestra incapaz de asegurar por sí misma la autosuficiencia: por ejemplo, unos tienen un modo de vida pastoril al mismo tiempo que practican el saqueo, otros llevan una existencia sustentada en la agricultura [1256b 5] y la caza, y lo mismo sucede también para los demás: viven de la manera a la que la necesidad los compele.

Parece entonces que tal modo de apropiación fue dado a todos los seres vivos por la naturaleza misma, tanto inmediatamente después del nacimiento como al llegar a la madurez. Así pues, inicialmente, desde el momento en que dan a luz, algunos animales [1256b 10] producen, junto con sus crías, la cantidad de alimento[61] suficiente para ellas hasta tanto tengan la capacidad de procurárselo por sí mismas (tal como ocurre con los que nacen de larvas o de huevos); y respecto de los animales vivíparos, conservan en sí mismos por cierto tiempo el sustento para su cría: ese producto natural que se denomina "leche".[62]

De modo que, en relación con los seres sujetos a generación, [1256b 15] hay que suponer que así como es claro que las plantas existen para los animales, también lo es que los otros animales existen para el ser humano: los domésticos existen para el uso y la alimentación, y los salvajes (si no todos, al menos la mayor parte) sirven para la alimentación y para producir con ellos el vestido y otros objetos de utilidad. Así, si es cierto [1256b 20] que la naturaleza no hace nada incompleto ni en vano, es necesario que la naturaleza haya dispuesto todas estas cosas para los seres humanos.

---

desde el punto de vista ético (*Ética Nicomaquea* IV 3, 1122a 7; V 10, 1134a 19), debe pensarse que aquí "natural" no se ve empleado en su sentido normativo, sino como alusión al carácter directo de la adquisición, en tanto no mediada por la forma-dinero (Schütrumpf I: 310; Newman II: 170).

[61] 1256b 11: frente al *hosth'* conjeturado por Ross, rehabilitamos el *hos* de los manuscritos.

[62] Véanse Aristóteles, *Generación de los animales* III 2, 752b 17 y ss.; cf. II 1, 732a 29; *Investigación acerca de los animales* I 5, 489b 6 y ss.

Por ello también el arte de la guerra será en cierto modo una técnica adquisitiva de acuerdo con la naturaleza (en efecto, la técnica de la caza es parte de ella), la cual debe usarse contra las fieras y, entre los humanos, contra quienes han nacido para ser dominados pero se resisten: [1256b 25] puesto que esta guerra es por naturaleza justa.[63]

Así pues, existe una sola especie de técnica adquisitiva de propiedad que es por naturaleza parte de la técnica de la administración doméstica, la que se debe practicar o proveer a que se la practique para que sea posible la acumulación de aquellos bienes necesarios para la vida y útiles para la comunidad de la ciudad-Estado o de la casa.[64] Y parece por cierto que la riqueza [1256b 30] verdadera se constituye a partir de tales bienes. En efecto, la cantidad suficiente de una tal propiedad para la vida buena no es ilimitada, a diferencia de lo que dice Solón en sus versos: "no hay ningún límite de riqueza señalado para los seres humanos".[65] Efectivamente lo hay, como sucede en las otras técnicas: pues ningún instrumento de ninguna técnica es ilimitado ni en cantidad [1256b 35] ni en magnitud, y la riqueza consiste en la abundancia de instrumentos que sirven a la administración de la casa y a la ciudad-Estado. Así pues, resulta claro que existe una técnica de adquisición por naturaleza para los administradores domésticos y para los políticos, y por qué causa existe.

[63] Para la relación entre arte de la guerra (*polemiké*), arte de la caza (*thereutiké*) y adquisición de esclavos, véanse Platón, *Sofista* 222c; *Leyes* 639b. Aristóteles considera que la esclavización por la fuerza será una forma de captura ("caza") justa cuando proceda de una guerra dirigida contra aquellos que son esclavos por naturaleza, nacidos para ser dominados (véase 1252b 5-9). Véase Isócrates, *Panatenaico* 163.

[64] "Técnica adquisitiva de propiedades" traduce *ktetiké*, que ya había aparecido en I 4 (1253b 23) como parte de la casa y en I 7 (1255b 37) restringida a la propiedad de esclavos. El término fue acuñado por Platón en el *Sofista* (219a ss) –como muchas de las distinciones que Aristóteles emplea en estos análisis "económicos"–, y está formado a partir de *ktêsis*, que en griego quiere decir "propiedad" y a la vez "apropiación", "adquisición de propiedad". Para la relación entre *oikonomiké* y *ktetiké*, véanse I 4, 1253b 23; I 10, 1258a 32 y ss. (Schütrumpf I: 316).

[65] § 13, 71 Berk.

CAPÍTULO 9

Existe también otro género de técnica de adquisición de propiedad que generalmente denominan [1256b 40] "crematística" –y es justo denominarla así–, para la cual parece no haber límite alguno a la riqueza ni a la propiedad. Muchos consideran, a causa de la semejanza entre ambas, que esta es una y la misma que aquella de la que venimos hablando; sin embargo no coincide con la ya [1257a] tratada, aunque tampoco está muy lejos de ella. De estas dos, hay una que es por naturaleza, mientras que la otra no lo es, sino que surge más bien por cierta experiencia y técnica.[66] De aquí en adelante [1257a 5] dediquémonos a tratar sobre esta última.

El uso de cada objeto de propiedad es doble, y ambos son usos de la propiedad en cuanto tal, aunque no del mismo modo: pues uno de los usos es propio de la cosa, mientras que el otro no lo es; por ejemplo, una sandalia puede ser usada en tanto calzado y en tanto objeto de intercambio. Efectivamente, ambos son usos de la sandalia, pues también quien intercambia [1257a 10] una sandalia con quien la necesita a cambio de dinero o de alimento se sirve de la sandalia en tanto que sandalia, pero no se trata de un uso propio, pues la sandalia no está hecha para el intercambio.[67]

Y lo mismo sucede también con el resto de las propiedades. Pues de todas ellas hay intercambio, práctica que en principio tuvo su origen [1257a 15] a partir de lo que es natural, a saber, por el hecho de que los seres humanos tienen unas veces más y otras menos de los bienes necesarios para la vida. Por ello también es claro que la práctica del

[66] Frente a la crematística que es por naturaleza parte de la administración doméstica (I 8, 1256b 26 y ss.), retomada del capítulo anterior, se distingue aquí otra especie de crematística, vinculada a la técnica de adquisición de ganancias (Schütrumpf I: 323).

[67] Véase *Ética Eudemia* III 4 (1231b 38 y ss.), donde la venta es un uso de la cosa "por accidente" (*katà sumbebekós*) y no "por sí" (*kath'autó*).

intercambio lucrativo no es por naturaleza parte de la crematística: pues en un comienzo necesariamente era objeto de intercambio todo cuanto fuera suficiente para ellos.[68]

Así pues, es claro que dentro de la primera comunidad (es decir, la casa), no es posible que la técnica del intercambio cumpla función [1257a 20] alguna, sino que lo hace solo cuando la comunidad es mayor. Efectivamente, aquellos que integran la casa participan todos de los mismos bienes, mientras que recién los miembros de comunidades mayores por vivir separadamente participan de bienes múltiples y diferentes;[69] y practicaban tales intercambios en la medida de lo necesario, tal como todavía hacen muchas de las poblaciones bárbaras, recurriendo al trueque. Pues intercambian [1257a 25] unas cosas útiles por otras –y por nada más–, como cuando dan vino y reciben a cambio trigo, y así también con cada uno de los restantes productos de este tipo.[70] Ciertamente, tal práctica de intercambio no es contraria a la naturaleza ni es en absoluto una especie de la crematística lucrativa, pues tenía lugar para suplir las carencias de una autosuficiencia de acuerdo con la naturaleza. [1257a 30] Sin embargo, de esta se originó razonablemente la crematística lucrativa. De hecho, cuando se recurrió más a la asistencia del exterior para importar las

[68] En sus comienzos, el arte de adquirir bienes apuntaba a las necesidades y no se preocupaba por sacar provecho del intercambio, como sí sucedería luego de inventado el dinero. *Metabletiké* ("intercambio") es un término retomado de Platón, *Sofista* 219d y ss. La crematística *kapeliké* (que traducimos como "intercambio lucrativo") consiste básicamente en una técnica de reventa minorista. Para Aristóteles es una técnica de adquisición que se halla destinada a producir ganancias en dinero más allá del intercambio suficiente de bienes necesarios (véase I 9, 1257b 2).

[69] En la casa el intercambio no existe porque todos comparten todo; recién en la comunidad formada por la unión de varias casas, la aldea, los seres humanos viven separados y por lo tanto poseen cosas distintas (Besso: 291; Newman II: 183).

[70] "Trueque" (*allagé*): forma originaria de intercambio, natural en la medida en que resulta conforme a las necesidades, es decir que se intercambia una cosa útil por otra "y por nada más", a diferencia de la crematística *kapeliké*, que se halla mediada por la forma dineraria y busca obtener provecho monetario del intercambio.

cosas faltantes y para exportar los bienes sobrantes, por necesidad se abrió paso el uso del dinero.

En efecto, no resultaba fácil transportar todos los productos que por naturaleza eran necesarios. Por ello convinieron que para los intercambios mutuos [1257a 35] darían y recibirían algo de tal clase que, siendo en sí mismo una de las cosas útiles, fuera manipulable para el uso cotidiano, como el hierro, la plata y cualquier otro material por el estilo; y si en un comienzo se determinaba simplemente por la magnitud y el peso, finalmente grabaron sobre él un sello para liberarse de tener que [1257a 40] medirlo. En efecto, establecieron un sello como signo de la cantidad.[71]

Fue entonces que, luego de haber sido implementado el dinero como consecuencia de la necesidad del intercambio, [1257b] surgió la otra especie de la crematística, el comercio lucrativo, que tal vez al comienzo fue practicado de modo rudimentario, pero luego, en función de la experiencia, se volvió más técnico saber discernir de dónde y cómo procurarse la mayor ganancia a través del intercambio.[72] Por ello se cree que la crematística [*khrematistiké*] se relaciona principalmente [1257b 5] con el dinero y que su función consiste en ser capaz de discernir los recursos para producir la abundancia de dinero [*khrémata*]. Es, en efecto,

[71] Sobre el dinero (*nómisma*) como medio para hacer posible el intercambio dentro de la sociedad, véase ante todo *Ética Nicomaquea* V 8, 1133a 18-b 28. Compárese con Platón: *Fedón* 69a 10; *Sofista* 223e; *Leyes* VIII 849e, IX 916d. El sello (*kharaktér*) variaba según las ciudades: en Siracusa, el número de dracmas que representaba cada moneda dependía del número de caballos impresos sobre ella; en Atenas, la moneda de cuatro óbolos tenía una lechuza y la de dos óbolos, una lechuza con una cabeza y dos cuerpos; en Tesalia, la de dos óbolos tenía grabado un jinete y su caballo, mientras que la de un óbolo presentaba el caballo solo (Schütrumpf I: 330-335) (Newman II: 185).

[72] Aristóteles se refiere a la crematística *kapeliké* (ya aparecida en I 8, 1256a 41): el término se origina del *kápelos*, mercader intermediario que compraba las mercancías a los grandes comerciantes (*émporoi*, encargados de trasladarlas de ciudad en ciudad) y las llevaba al mercado para revenderlas (*República* II 371d ss). Platón utiliza la técnica de quien comercializa productos ajenos para tipificar una de las figuras del sofista (*Sofista* 223d).

productora de riqueza y de bienes [*poietikè khremáton*], y con frecuencia se considera que la riqueza consiste en la abundancia de dinero, por el hecho de que la crematística y el intercambio lucrativo tienen como fin el dinero.

A su vez, también se cree que el dinero [*nómisma*] es [1257b 10] algo de poca monta y exclusivamente una convención [*nómos*], de ninguna manera un objeto de la naturaleza, porque si los que se sirven de él cambian de moneda corriente, ya no vale nada y deja de ser útil en la adquisición de las cosas necesarias, y con frecuencia quien es rico en dinero puede carecer de recursos para satisfacer las necesidades de la alimentación. Sin embargo, es absurda una riqueza tal que hace morir de hambre al que la posee en abundancia, así como aquel [1257b 15] Midas al que se refieren los mitos, a causa de su insaciable deseo de que se transformara en oro todo cuanto se pusiera en sus manos.

Por ello se busca una riqueza y una crematística que sean de otro tipo –y se las busca con razón–. Efectivamente existe otra crematística y existe la riqueza en consonancia con la naturaleza, y esta crematística es la administración doméstica, mientras que la que se basa sobre el comercio lucrativo [1257b 20] no es en rigor productora de riquezas más que a través del intercambio. Y es la que parece tener como fin el dinero, pues el dinero es el elemento y el fin del intercambio.

En consecuencia, esta riqueza, la que procede de este tipo de crematística, no conoce límite alguno. Pues así como la medicina no admite límites en relación con el fin de recobrar la salud, y [1257b 25] tal como cada una de las técnicas es ilimitada en cuanto a la consecución de su fin propio –porque efectivamente lo que quieren ante todo es realizarlo en el máximo grado–, mientras que los medios para ese fin no son ilimitados –pues el fin es para todas ellas el límite–, del mismo modo tampoco en esta especie de crematística hay un límite a la consecución del fin, y el fin reside en tal tipo de riqueza y en la adquisición de dinero. Y respecto de la crematística propia de la administración doméstica existe un límite: [1257b 30] pues este tipo de riqueza ilimitada

no es tarea de la administración de la casa. Por ello, por un lado, parece necesario que haya un límite para toda riqueza, pero por otro lado vemos que en la práctica ocurre lo contrario: de hecho todos los que se dedican a la crematística incrementan su dinero ilimitadamente. La causa reside en la afinidad que subsiste entre las formas de crematística. Pues el uso [1257b 35] de la misma cosa por parte de ambos tipos de crematística hace que se confundan. En efecto, ambas hacen uso de la misma propiedad, pero no de la misma manera, sino que el fin de una es el incremento de dinero, mientras que el fin de la otra es de otro tipo. En consecuencia, algunos creen que tal incremento es la función de la administración doméstica, y viven convencidos de que deben o bien mantener o bien incrementar ilimitadamente su patrimonio de dinero.[73] Y la causa [1257b 40] de esta condición reside en que se dedican con empeño a la vida, pero no a la vida buena: pues al ser ilimitado aquel deseo, [1258a] también desean ilimitados medios para lograrlo. E incluso hay quienes desean vehementemente la vida buena y buscan lo relativo a los placeres corporales, de modo que, dado que también esto les parece que depende de la propiedad, el empleo de todo su tiempo gira en torno al modo de adquirir bienes, y a causa de esto [1258a 5] sobrevino la otra especie de crematística. Pues como el placer depende para ellos del exceso, buscan los medios para obtener el exceso de placer. Y si no pueden procurárselo a través de la crematística, lo intentan mediante otro recurso, en particular utilizando sus facultades de un modo que no es conforme a la naturaleza. Efectivamente, [1258a 10] producir riquezas no es lo propio de la valentía –sino producir coraje– y tampoco es lo propio de la estrategia militar ni de la medicina –sino que para una es apropiado producir la victoria y para la otra, la salud–; pero aquellos las convierten a todas en crematísticas, como si su fin fuera este y como si todo debiera tender a este fin.[74]

[73] Contra la definición de *oikonomía* de Jenofonte (*Económico* VI 4).

[74] Para tales cuestiones vinculadas con los modos de vida, véanse VII 1, 1323a 35 y ss.; VII 13, 1331b 39 y ss. Sobre la concepción de la felicidad basada en el placer y en la adquisición de bienes, véanse *Ética Nicomaquea* I 3, 1095b 15 y ss.; *Ética Eudemia* I 4, 1215a 26 (Besso: 298-299).

En conclusión, se ha hablado de la crematística no necesaria, en qué consiste y por qué causa [1258a 15] nos servimos de ella; y también de la crematística necesaria, la cual es distinta de la anterior, y consiste en la administración doméstica de acuerdo con la naturaleza, está vinculada al sustento y no es ilimitada como la otra, sino que está dotada de un límite preciso.

CAPÍTULO 10

También se aclara entonces la dificultad planteada al comienzo, a saber, si la técnica de adquisición de bienes [*khrematistiké*] es o no propia del administrador doméstico y del político. [1258a 20] Pero es necesario que tales bienes estén ya disponibles.[75] Pues así como la política no produce a los seres humanos, sino que se sirve de ellos luego de haberlos recibido de la naturaleza, así también es necesario que la naturaleza suministre como medio de sustento la tierra, el mar o alguna otra cosa de este tipo; y a partir de allí, corresponde al administrador de la casa realizar la distribución de estas cosas del modo que sea necesario. Pues no es propio del arte de tejer producir [1258a 25] las lanas, sino servirse de ellas, y reconocer cuál es útil y apropiada, y cuál inútil e inadecuada.[76]

[75] La pregunta involucra a la crematística en sentido amplio, como técnica de adquisición de bienes, y recoge las problematizaciones de I 3 (1253b 12 y ss.) y de I 8 (1256a 4 y ss.). La respuesta inmediata retoma la distinción entre "procurar los recursos" y "hacer uso de ellos" de I 8. En sentido estricto, la adquisición de bienes no debería ser parte de la administración doméstica, y sería deseable que los administradores ya contaran con los bienes a gestionar. Sobre las condiciones exteriores que los políticos necesitan para llevar a cabo su arte, véanse VII 4, 1326a 1; 13, 1332a 28 (Schütrumpf I: 347-348).

[76] Sobre la herencia conceptual que este planteo mantiene con el *Político* de Platón, véase nota 57 (I 8,1256a 9).

Uno podría también preguntar por qué razón la crematística es parte de la administración doméstica pero la medicina no lo es. Y por cierto que los miembros de la casa deben gozar de buena salud, como también de la vida y de todas las otras cosas necesarias. [1258a 30] Desde el momento en que, en cierta medida, es propio también del administrador doméstico y del gobernante velar por la salud pero en cierta medida no, sino que es tarea del médico, así también en cierta medida es propio del administrador doméstico preocuparse por adquirir los bienes, pero en cierta medida no, sino que es tarea de una técnica auxiliar. Pero sobre todo, tal como se dijo antes, esto debe ser aportado por la naturaleza, pues es tarea de la naturaleza proporcionar [1258a 35] el sustento a todo ser que se genera: todos, en efecto, tienen su alimento en lo que queda de aquello a partir de lo cual se generan.[77] Por ello, la crematística por naturaleza deriva para todos de los frutos de la tierra y de los animales.

Al ser doble la crematística, tal como dijimos –por un lado técnica del comercio lucrativo, por otro administración de la casa–, y dado que esta última es necesaria y digna de elogio mientras que [1258a 40] la otra, relacionada con el intercambio, es la que con justicia condenamos –pues no es conforme a la naturaleza, [1258b] sino que resulta del intercambio de unos con otros–, con mayor razón se odia la práctica del préstamo con interés, a raíz de que la ganancia depende del dinero mismo y no de aquello para lo cual este precisamente fue inventado. En efecto, el dinero se

[77] Este principio, importado por Aristóteles desde sus tratados biológicos, se hace claro con relación a los animales ovíparos –"el animal se forma de una parte del huevo, y se desarrolla y completa por medio de la parte restante; [...] la naturaleza coloca al mismo tiempo en el huevo la materia del animal y el alimento suficiente para su desarrollo"–; en los animales vivíparos, "la hembra acaba las crías dentro de ella" y "el alimento, que se llama 'leche', se produce en otro lugar, en las mamas" (*Generación de los animales* III 2, 752b 17 y ss.; § II 1, 732a 29; *Investigación acerca de los animales* I 5, 489b 6 y ss.; *Acerca de la generación y la corrupción* II 8, 335a 10; *Meteorológicos* IV 4, 382a 6; para el alimento considerado como una mezcla de tierra y agua, véase *Sobre las partes de los animales* III 5, 668b 11).

originó para facilitar el intercambio, pero el interés [*tókos*] lo hace mayor, razón por la cual también ha recibido este nombre: [1258b 5] pues los hijos [*tà tiktómena*] son semejantes a quienes los engendran, y el interés [*tókos*] es dinero que proviene del dinero;[78] de modo que, entre los modos de adquisición, el préstamo a interés es el más contrario a la naturaleza.

CAPÍTULO 11[79]

Luego de haber determinado suficientemente estos asuntos desde el punto de vista del conocimiento teórico, hay que pasar a la cuestión de su uso efectivo. Y todas las cuestiones de estas características [1258b 10] presentan cierto grado de libertad en la reflexión teórica, pero respecto de la aplicación práctica se hallan sujetas a la necesidad.

Hay partes de la crematística que son útiles: tener un saber sobre el ganado, cuáles son las especies más rentables, en qué lugares y en qué condiciones; por ejemplo, qué tipo de adquisición conviene (si caballos, bueyes u ovejas), y lo mismo respecto de los demás animales –pues comparando unos con otros hay que saber cuáles son los animales más redituables [1258b 15] y cuáles tipos existen en los diversos lugares: pues en unas tierras prosperan unos y en otras, otros–; además, saber de agricultura, tanto la herbácea como la arbórea, y de la crianza de abejas y de otros animales acuáticos o alados de los que sea posible obtener provecho.

[78] *Obolostatiké* alude a la práctica de la usura; literalmente refiere al préstamo de pequeñas cantidades (óbolos) gravadas con intereses. Más adelante usa *tokismós* (I 11, 1258b 25). Para la metáfora del capital como padre y los intereses como hijos, véanse Platón, *República* VIII 555e y ss.; Aristófanes, *Nubes* 1155 y ss.; Jenofonte, *Sobre los ingresos públicos* IV 6 (Schütrumpf I: 352-353).

[79] Este capítulo desentona con las reflexiones que anteceden y con las que le siguen. Aun cuando haya sido escrito por el mismo Aristóteles, probablemente fue añadido por un editor posterior en un sitio que originalmente no le correspondía.

Así, estas partes son propias de [1258b 20] la más adecuada especie de crematística, la primera, mientras que a la crematística relativa al intercambio pertenece, en el más alto grado, el comercio a gran escala –y de este hay tres partes: el alquiler del barco, el transporte y la venta; y difieren entre sí en que unas son más seguras y menos remunerativas, mientras que otras dejan una mayor ganancia–; en segundo lugar, pertenece a esta especie de crematística el préstamo con intereses; y en tercer lugar, el trabajo remunerado [1258b 25] (que incluye, por un lado, a los artesanos calificados y, por el otro, a los obreros no calificados y aquellos que solo sirven con el cuerpo). Una tercera especie de crematística es intermedia entre esta y la primera (pues tiene cierta parte de la crematística según la naturaleza y cierta parte de aquella relativa al intercambio); incluye los bienes que proceden de la tierra, especialmente aquellos que surgen de la tierra y que son provechosos aun sin producir frutos, [1258b 30] por ejemplo, la tala de árboles y la minería en general. Y esta misma abarca a su vez muchos géneros: pues hay muchas variedades de minerales extraídos de la tierra.

De cada una de estas partes se habla ahora en términos generales; y para las actividades sería útil exponer cada una de manera precisa y detallada, aunque sería tedioso detenerse demasiado en ellas. [1258b 35] Entre las actividades, las más técnicas son aquellas en las que el azar se reduce al mínimo, las más manuales son aquellas en las que los cuerpos sufren mayores daños, las más serviles son aquellas en las que se utiliza al máximo el cuerpo, las menos nobles son aquellas en las que se reduce al mínimo el requisito de la virtud.

Puesto que hay algunos autores que han escrito acerca de estas cuestiones, tal como Carétides de Paros y [1258b 40] Apolodoro de Lemnos lo hicieron sobre la agricultura herbácea y [1259a] arbórea, y del mismo modo otros acerca de otros asuntos, quien se preocupa por esto debe estudiarlo.

También hay que compilar, además, lo que se ha dicho aisladamente acerca de los medios con los cuales algunos

alcanzaron gran éxito en la práctica de la crematística. Pues todo esto es útil para quienes tienen a la crematística [1259a 5] en alta estima, como lo que se cuenta de Tales de Mileto; se trata sin duda de una perspicacia crematística; se la atribuyen a Tales en virtud de su sabiduría, pero expresa cierto precepto general.[80]

Según cuentan, luego de que le reprocharan por su pobreza que la filosofía era inútil, Tales llegó a percatarse, gracias al estudio de los astros, [1259a 10] de la siguiente cosecha que producirían los olivos, y mientras todavía era invierno, contando con un poco de dinero, lo consignó en calidad de depósito por todas las prensas de aceite que había en Mileto y en Quíos, alquilándolas por una cifra pequeña debido precisamente a que no había nadie que propusiera una mejor oferta. Cuando llegó el momento oportuno, y como muchos lo fueron a buscar al mismo tiempo y de urgencia, subalquiló [1259a 15] las prensas al precio que quiso, recolectando mucho dinero para demostrar que es fácil para los filósofos obtener riquezas en caso de que así lo quieran, pero que no es esto aquello que los ocupa activamente.

Así pues, si bien se dice que de esta manera Tales dio una demostración de su sabiduría, estamos, como dijimos nosotros, ante un precepto crematístico de carácter general, el de disponer para sí mismo [1259a 20] del monopolio siempre que se pueda. Por ello, algunas de las ciudades-Estado basan sobre esto sus ingresos cuando cuentan con pocas riquezas: se procuran un monopolio de mercancías.

En Sicilia, uno que había recibido un depósito en dinero acaparó todo el hierro de las minas, y cuando tiempo después llegaron los comerciantes de los mercados, [1259a 25] él solo era el que lo tenía a la venta, y sin incrementar mucho el precio igualmente obtuvo cien talentos, además de los cincuenta invertidos. Al enterarse, Dionisio le ordenó

[80] Sobre Tales y la relación entre sabiduría (*sophía*) y utilidad, véanse Aristófanes, *Nubes* 180 y *Aves* 1009; Platón, *República* X 600a y ss. y *Teeteto* 174a y ss.

que se llevara consigo el dinero pero que no permaneciera más tiempo en Siracusa, juzgando perjudiciales los recursos que había encontrado [1259a 30] para sus negocios.

Sin duda la perspicacia de Tales y esto último coinciden en lo siguiente, en que ambos se aplicaron a obtener para sí mismos el monopolio. Es útil también para los políticos conocer tales asuntos. Muchas ciudades, en efecto, necesitan recursos dinerarios y esta clase de ingresos, como en las casas, e incluso en mayor medida. Por ello incluso algunos políticos [1259a 35] solo llevan a cabo medidas políticas de este tipo.[81]

CAPÍTULO 12

Las partes de la administración doméstica eran tres: una relativa al dominio despótico –acerca de la cual se habló antes–, otra relativa al poder paternal y la tercera concerniente al poder conyugal, pues también sobre la mujer y los hijos se ejerce un poder. Si bien ambos son libres, no comparten el mismo modo de poder, sino que [1259a 40] sobre la mujer se ejerce un poder político y sobre los hijos un poder regio: pues a menos que en alguna parte se presenten casos contrarios a la naturaleza, [1259b] el macho es por naturaleza más apto para el mando que la hembra y el más viejo y maduro es más apto que el más joven e inmaduro.

Así pues, en la mayoría de los cargos políticos se alternan sucesivamente la parte que gobierna y la parte que es gobernada –pues quieren [1259b 5] ser iguales por naturaleza y no diferir en nada–, y sin embargo, cuando una parte gobierna y la otra es gobernada, buscan establecer una diferencia en los atuendos, en el modo de dirigirse y en los honores, tal como precisamente dijo Amasis en su discurso

[81] Para la tesis de que la tarea del gobernante de una ciudad-Estado consiste en enriquecerla, véanse Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* III 6, 4 y ss.; Platón, *Leyes* V 742d. Confróntese con la crítica de Aristóteles a Esparta en VII 14, 1333b 17 (Schütrumpf I: 363).

acerca del lavapiés.[82] El macho se relaciona con la hembra siempre de este modo. El poder sobre los hijos [1259b 10] es del orden del reinado, pues el progenitor manda sobre ellos de acuerdo con el afecto y una edad más avanzada, lo cual coincide con el tipo de mando propio de un rey. Por ello, se expresó correctamente Homero cuando llamó a Zeus "padre de los seres humanos y de los dioses", pues era rey de todos estos. El rey, en efecto, por naturaleza debe distinguirse, mientras que por estirpe debe ser igual a sus súbditos: [1259b 15] precisamente de este modo se halla dispuesto el más viejo respecto del más joven y el progenitor respecto del hijo.

CAPÍTULO 13

Es evidente entonces que el cuidado de la administración doméstica debe dirigirse hacia los seres humanos más que a la adquisición de cosas inanimadas, y hacia la virtud de estos más que a la propiedad que denominamos [1259b 20] riqueza, y hacia la virtud de los libres más que de los esclavos.

En primer lugar, acerca de los esclavos podría plantearse la cuestión de si existe alguna virtud propia del esclavo además de las instrumentales y serviles, distinta y más digna de estima que estas –tal como la moderación, la valentía, la justicia y las restantes disposiciones de este tipo–,[83]

[82] Según Heródoto (*Historia* II 172), Amasis llegó a ser rey de los egipcios, aunque a causa de su procedencia plebeya los súbditos lo desdeñaban y no le obedecían. Entonces tomó un lavapiés de oro, lo fundió y lo transformó en la estatua de una divinidad. Se dirigió luego a los egipcios utilizando la estatua como metáfora de su propia condición: así como ahora veneraban esa estatua hecha a partir de un objeto que servía para lavarse los pies, lo mismo debían hacer con él, que tenía un origen humilde pero que ahora era un rey digno de ser honrado y reverenciado.

[83] Para la virtud definida como *héxis*, "disposición" (o "modo de ser", "hábito"), véanse *Ética Nicomaquea* II 4-5, 1106a 11 y ss. y II 6, 1106b 36 y ss. Para la *Política*, véase III 4, 1277b 16 y ss.

o bien si no hay ninguna virtud que le sea propia más allá de [1259b 25] sus servicios corporales. De cualquiera de las dos maneras que sea, surge efectivamente aquí una aporía: o bien hay virtud, y entonces ¿en qué se distinguen los esclavos de los hombres libres? O bien no la hay, y entonces es absurdo, puesto que son humanos y participan de la razón. Pero quizá las cuestiones que indagamos coinciden y sucede aquí lo mismo que con la mujer y los hijos: ¿tienen también estos virtudes que les son propias? ¿Debe la mujer ser [1259b 30] moderada, valiente y justa? ¿Es posible que el niño sea a la vez intemperante y moderado, o no?

Sin duda hay que examinar, en términos generales, si al que por naturaleza domina y al dominado les corresponde la misma virtud o si se trata de otra. Pues si ambos deben participar de la excelencia, ¿por qué razón debería uno dominar y el otro [1259b 35] ser dominado de una vez y para siempre?[84] Pero no es posible que difieran por lo más y por lo menos: pues el ser dominado y el dominar difieren por la especie, y no por la cantidad.[85] Resultaría sorprendente que uno participara de la excelencia y el otro no: pues, por un lado, si el que domina no fuera moderado y justo, ¿cómo dominaría adecuadamente? Por el otro, si no lo fuera el dominado, ¿cómo podría ser [1259b 40] adecuadamente dominado? Pues si es intemperante y cobarde no cumplirá con ninguno [1260a] de sus deberes. Por lo tanto, resulta evidente que ambos participan necesariamente de la virtud, y que en cuanto a esta necesariamente hay diferencias, como también las hay entre los dominados por naturaleza.[86] Y este principio nos ha servido de guía para el caso del alma: pues en esta hay por

[84] Para la excelencia (*kalokagathía*), véanse *Ética Nicomaquea* IV 7, 1124a 1; X 10, 1179b 10 y ss.; *Ética Eudemia* VII 15; VIII 3, 1248b 10. La *kalokagathía* encarna, sobre todo en el siglo IV a. C., la máxima perfección del hombre griego desde el punto de vista de las cualidades éticas y estéticas (Besso: 318).

[85] Véase I 1.

[86] 1260a 4: en lugar de seguir a Ross (*arkhónton*) optamos por la versión de Newman (*arkhoménon*).

naturaleza una parte dominante y otra [1260a 5] dominada, de las cuales decimos que les corresponde una virtud diferente, a saber, la de la parte dotada de razón y la de la parte irracional.[87] Es claro entonces que lo mismo vale también para los demás casos, por lo que en la mayor parte de ellos existe por naturaleza la parte que domina y la parte que es dominada.

Así pues, el libre ejerce sobre el esclavo un poder diferente al que ejerce el hombre sobre la mujer[88] y el padre sobre el hijo, y en todos ellos [1260a 10] están presentes las partes del alma, solo que de diferente manera. Pues el esclavo no posee totalmente la facultad deliberativa, la mujer la posee pero sin mando y el niño la posee, pero de forma incompleta. Del mismo modo, por lo tanto, debemos suponer que necesariamente sucede así también respecto de las virtudes éticas: todos deben participar de ellas, pero no [1260a 15] de igual modo, sino cada uno en la medida suficiente para cumplir su tarea; por ello el que domina debe poseer la virtud ética completa –pues su tarea coincide propiamente con la del arquitecto, y la razón es el arquitecto– y cada uno de los otros lo que de ella les corresponde. En consecuencia, es evidente que la virtud ética es propia de todos aquellos [1260a 20] que hemos mencionado, y la moderación de la mujer no es la misma que la del varón, ni tampoco lo son la valentía y la justicia, tal como creía Sócrates, sino que hay una valentía dominante y otra subordinada, y así sucede con las otras virtudes.[89]

Lo cual está claro también para quienes realizan una investigación pormenorizada: pues se engañan a sí mismos los que afirman en términos generales [1260a 25] que la virtud consiste en tener un alma bien dispuesta o una conducta correcta o alguna otra cosa de tal clase;[90] se expresan mucho mejor, en efecto, los que enumeran las vir-

[87] Véase VII 14, 1333a 16 y ss.

[88] Literalmente: "el macho (*árren*) sobre la hembra (*thélu*)".

[89] Platón, *Menón* 71-73. Véanse III 4, 1277b 24 y ss.; II 5, 1264a 40 y ss.

[90] *República* 444d.

tudes –tal como hace Gorgias– que quienes las definen de esta manera.[91]

Por ello hay que considerar que en todas partes se aplica lo que el poeta ha dicho acerca de la mujer, "el silencio es un adorno para la mujer",[92] aunque de ningún modo [1260a 30] esto vale para el hombre. Y como el niño no está plenamente desarrollado, es claro por esto que su virtud no es propia de él en tanto niño, sino en relación con su fin y con quien lo guía; y de la misma forma, tampoco es propia del esclavo en tanto esclavo, sino con relación a su amo. Y consideramos que el esclavo es útil para las cosas necesarias, por lo cual está claro que necesita también poca virtud, la suficiente como para no [1260a 35] descuidar sus trabajos por intemperancia y desidia.

Y si lo dicho recién es verdadero, podría plantearse la cuestión de si también los artesanos deberán poseer la virtud: pues a menudo descuidan sus tareas a raíz de la intemperancia. ¿O es que se trata de casos completamente diferentes? Pues el esclavo comparte la vida con su amo, mientras que el artesano se halla más lejos de una dependencia de tal clase, y pasa a tomar parte [1260a 40] en la virtud en la medida en que lo hace también de la servidumbre: pues el artesano manual llega a padecer una cierta esclavitud limitada, y mientras que el esclavo [1260b] está incluido entre aquellos cuya condición es tal por naturaleza, ningún zapatero lo está, ni tampoco les sucede esto a los demás artesanos.[93]

[91] Platón, *Menón* (71c-73c): según Sócrates, todas las virtudes, aun siendo diversas, tienen una misma forma, por lo tanto todos son virtuosos de igual modo dado que han adquirido la misma virtud; para Aristóteles, que sigue las palabras de Menón (evocando a Gorgias) una definición general en este caso no es capaz de agotar todas las diferencias y matices. En la *Ética Nicomaquea* (II 7, 1107a 28 y ss.) se afirma que no se debe hablar de la virtud solo en general, sino también en relación con los casos particulares (Besso: 321-322).

[92] Sófocles, *Áyax* 293. Véase *Ética Nicomaquea* VIII 14, 1162a 26 y ss.

[93] Aristóteles trata acerca del trabajador a cambio de una retribución, y por lo tanto excede las relaciones de servidumbre por naturaleza dentro de la casa. Para el trabajador remunerado, véase I 11, 1258b 25.

Es evidente entonces que el responsable de tal clase de virtud para el esclavo debe ser el amo, pero no en calidad de poseedor de una técnica despótica de enseñanza de las tareas.[94] Por ello, no se expresan correctamente quienes privan a los esclavos [1260b 5] de la razón y recomiendan servirse solo de órdenes:[95] en efecto, hay que amonestar más a los esclavos que a los niños.

Pero acerca de estas cuestiones dejemos que las cosas queden determinadas de este modo. Resulta necesario ahora explicar, en los tratados relativos a los regímenes políticos, acerca del hombre y la mujer, los hijos y el padre, qué es lo que está bien y lo que está mal, y cómo debe perseguirse lo bueno y cómo evitarse lo malo, la virtud [1260b 10] concerniente a cada uno de ellos y el trato que deben darse en sus relaciones mutuas.

Puesto que toda casa es una parte de la ciudad-Estado y las relaciones mencionadas son parte de la casa, y que para observar la virtud de la parte hay que observar la virtud del todo, es necesario educar a los niños y a las mujeres mirando [1260b 15] al régimen político, si es que a los efectos de hacer virtuosa a una ciudad-Estado tiene alguna importancia que los niños sean virtuosos y que sean también virtuosas las mujeres.[96] Y necesariamente ha de tenerla: pues las mujeres constituyen la mitad de los seres libres, mientras que de los niños proceden quienes habrán de participar de la ciudadanía.

De este modo, puesto que ya se han precisado [1260b 20] estas cuestiones, y acerca de las restantes hay que hablar en otros libros, prosigamos la exposición tomando un nuevo comienzo, tras dejar lo que tratamos hasta ahora como si hubiéramos llegado a su fin, e indaguemos primero en torno a las opiniones que se han emitido a propósito del mejor régimen político.

[94] Véanse I 7, 1255b 20 y ss.; VII 3, 1325a 23 y ss.

[95] Platón, *Leyes* VI 777e-778a.

[96] Véanse V 9, 1310a 12 y ss.; VIII 1, 1337a 11 y ss.

LIBRO II

CAPÍTULO 1

Puesto que nos proponemos considerar, respecto de la comunidad política, cuál es la mejor de todas para los que sean capaces de vivir del modo más acorde posible a nuestros deseos, conviene examinar los demás regímenes políticos, tanto los que se aplican en ciertas ciudades que tienen fama de estar bien [1260b 30] gobernadas como otros propuestos por algunos y que tienen reputación de estar bien planteados, con el objetivo de ver allí lo correcto y lo útil.[1] No debe creerse que buscar una alternativa diferente de estos regímenes es propio exclusivamente de quienes quie-

[1] "De acuerdo con nuestros deseos" (*kat' eukhén*): esta expresión es empleada por Aristóteles a la hora de nombrar las circunstancias que mejor se adecuan a las aspiraciones de quien diseña una constitución (ya sea un legislador o un pensador político) (véanse VII 4, 1325b 36; II 6, 1265a 17). Alude así al programa de investigación que se desarrolla en los libros VII y VIII, basado en la caracterización de una *pólis* en condiciones ideales. El libro II se considera una discusión preparatoria de la propuesta de VII-VIII. Para "lo correcto y lo útil" como criterios de la investigación, véanse I 3, 1253b 15 y ss.; IV 1, 1288b 36 y ss. Las ciudades que tienen la reputación de estar bien gobernadas (*eunomeîsthai*) son las que trata en II 9-11: Esparta, Creta y Cartago. Para la fama de "buen gobierno" (*eunomía*) de Esparta, véanse Heródoto, *Historia* I 65-66; Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso* I 18, 1 y VIII 24, 4; Platón, *Critón* 52e (Esparta y Creta); *Hipias Mayor* 283e. En el vocabulario político de la época, el término *eunomía* constituía mayoritariamente un ideologema oligárquico, frente a la *isonomía* ("igualdad de derechos") enarbolada por los partidarios de la democracia. Para la definición aristotélica del "buen gobierno", véase IV 8, 1294a 3 y ss. (Schütrumpf II: 152-153).

ren emplear sutilezas sofísticas; por el contrario, debe creerse que abordamos esta investigación [1260b 35] porque los regímenes vigentes en la actualidad son deficientes.[2]

Hay que tratar primero lo que constituye por naturaleza el principio de esta indagación. Es necesario, en efecto, o bien que todos los ciudadanos posean en común todas las cosas, o bien ninguna, o bien algunas sí y otras no. No tener nada en común es evidentemente imposible, pues el régimen político es una cierta comunidad [1260b 40] y primero es necesario compartir el lugar; en efecto, el lugar de una ciudad es uno y los ciudadanos son partícipes en común de una ciudad-Estado.[3] [1261a]

Pero en relación con todo aquello que es posible tener en común, ¿es mejor que en la ciudad-Estado que pretende estar bien administrada todas las cosas se compartan, o es mejor que algunas sí y otras no? Pues los ciudadanos pueden compartir unos con otros los hijos, las mujeres y las propiedades, como [1261a 5] en la *República* de Platón. En efecto, allí Sócrates sostiene que es preciso que los hijos, las esposas y las propiedades sean comunes.[4] Acerca de esto, ¿es acaso mejor lo que sucede hoy en día o lo que se daría conforme a la ley propuesta en la *República*?

CAPÍTULO 2

Sin duda, el hecho de que las mujeres sean comunes a todos trae consigo [1261a 10] muchas dificultades. En especial, la razón por la cual Sócrates sostiene que debe

[2] Referencia polémica a Isócrates (*Antídosis* 79-83). Para el descontento aristotélico respecto del estado de las investigaciones de su tiempo en torno de los regímenes políticos, véase *Ética Nicomaquea* X 10, 1180b 31 y ss.

[3] El carácter primordial de la investigación en torno al tener en común de los ciudadanos (*koinoneîn*) se relaciona con la definición de la ciudad-Estado como comunidad (*koinonía*).

[4] A propósito de la tenencia en común de hijos y mujeres para los guardianes, véase *República* IV 423e; V 449c, 457c. Para la prohibición de la propiedad privada para los guardianes, III 416d; V 462c.

legislarse de este modo no se sigue evidentemente de sus argumentos. Más aun, el fin que, según dice, debe tener la ciudad-Estado resulta imposible tal como aparece aquí planteado, y no precisa en absoluto cómo debe entenderse. Me refiero a la concepción de que lo mejor para toda ciudad-Estado consiste en ser lo más [1261a 15] unitaria posible: pues este es el principio que Sócrates adopta como fundamento.

Sin embargo, resulta manifiesto que si la ciudad-Estado procede de este modo y llega a ser más unitaria, no será una ciudad-Estado; pues la ciudad es por naturaleza una cierta multiplicidad y, al volverse más unitaria, será una casa antes que una ciudad y un ser humano antes que una casa: pues podría decirse que es más unitaria la casa que la ciudad y el ser humano más que la casa. De modo que, aun cuando fuera posible realizar esto, no debería llevarse a cabo pues destruirá la ciudad-Estado.

Por otra parte, la ciudad no solo está constituida por muchos seres humanos, sino también por seres humanos que difieren cualitativamente. Pues una ciudad no surge entre semejantes; en efecto, la ciudad-Estado y la alianza militar son diferentes. Una es útil por la cantidad, aunque todos sean [1261a 25] iguales en cualidad: en efecto, la alianza militar se da por naturaleza en vista de la colaboración mutua, al igual que un mayor peso hace inclinar la balanza. Y una ciudad-Estado se distinguirá en tal sentido de una agrupación étnica cuando la población no se halle separada en aldeas, sino como los arcadios. La unidad, sin embargo, debe surgir a partir de los que difieren cualitativamente.[5]

[5] El hecho de que los individuos que componen la ciudad no son semejantes (*homoíoi*) debe referirse a la acepción amplia del concepto de *pólis*, como conjunto de todos los habitantes del territorio (ciudadanos, esclavos, mujeres, niños, metecos y todos los diversos grupos de trabajadores). "Cualitativamente" traduce *ex eídei*, "por la forma/especie" (véanse I 1, 1252a 9; III 1, 1274b 38; IV 3, 1289b 27; 1290a 5). Para la ciudad-Estado como "unidad común" (*hèn koinón*) de componentes cualitativamente diferentes, véanse I 5, 1254a 29; VII 8, 1328a 25 (para los distintos tipos de unidad, *Metafísica* Δ 5, 1016b 31 ss). Para la comparación entre ciudad-Estado y alianza ("*summakhía*"),

Por ello, es precisamente la igualdad en la reciprocidad [1261a 30] la que preserva las ciudades-Estado, como hemos dicho antes en los tratados éticos.[6] Pues esta igualdad se da necesariamente entre los libres e iguales; en efecto, no es posible que gobiernen todos a la vez, sino por períodos anuales o bien según otro orden o intervalo de tiempo.[7] Y sin duda de este modo ocurre que todos los hombres libres e iguales toman parte en las funciones de gobierno, tal como si los zapateros [1261a 35] y los carpinteros se intercambiaran, en lugar de que siempre los mismos fueran zapateros y carpinteros. Y puesto que esta disposición es mejor también para los asuntos concernientes a la comunidad política, es claro que es preferible que gobiernen

véanse III 6, 1278b 15; la argumentación de III 9, 1280a 34 y ss. y la crítica a Platón de IV 4, 1291a 10 y ss. Para la distinción entre *pólis* y agrupación étnica (*éthnos*), véase I 2, 1252b 19. En cuanto a la referencia a la Confederación Arcadia, hay que tener presente que, como la Confederación Beocia y la Liga Calcídica, se trataba de un "Estado federal" (denominados usualmente "*koinón*" o "*éthnos*"), una organización según la cual las ciudades-Estado de una determinada región geográfica y etnocultural se unían para conformar una unidad federativa principalmente a los fines de la política exterior. Frente al *éthnos* arcadio, una federación compuesta por diversas ciudades-Estado, la otra forma de agrupación étnica se halla separada en aldeas (*kómai*) dispersas, no reunidas en una unidad común (véanse Tucídides, *Historia* I 5; I 10, 2; y especialmente III 94, 4, donde describe el *éthnos* etolio, grande y poderoso pero habitando aldeas dispersas sin fortificar, muy alejadas unas de otras; hablan una lengua muy difícil de entender y "comen carne cruda") (OCD; Newman II: 230-232; Schütrumpf II: 162-166).

[6] *Ética Nicomaquea* V 8, 1133a y ss. Para la igualdad proporcional (o "geométrica"), véanse III 9, 1281a 4 y ss. y V 1, 1301b 29 y ss. El hecho de que la ciudad-Estado dependa de la igualdad proporcional evidencia que se constituye a partir de componentes desiguales (Newman II: 233).

[7] "Libres" e "iguales" son atributos referidos a la franja específicamente política de los habitantes de la ciudad-Estado, aquellos que tienen derechos políticos y están habilitados para participar por turno de las funciones de gobierno (confróntese con I 7, 1255b 20; III 4; 1277b 7). La circunscripción a esta franja de sujetos hace que el uso abarcativo de "*pólis*" adquiera un empleo específicamente político (confróntese, en este sentido, con la definición estricta de ciudad-Estado como comunidad de hombres libres sobre el final de III 6). 1261a 34: reemplazamos la conjetura de Ross (*khrónou*) por la versión manuscrita (*è khrónon*).

siempre los mismos, en la medida en que sea posible; pero en los casos en que no sea posible, porque todos son de igual naturaleza, y donde a la vez es justo que todos tomen parte en el gobierno (más allá [1261b] de si gobernar es una actividad buena o mala),[8] al menos se aproxima a esto la regla de que los iguales se dejen gobernar por turno siendo semejantes desde un principio. Pues así unos gobiernan y otros son gobernados por turno, tal como si se transformaran en personas distintas.[9] Del mismo modo, entre los que gobiernan, [1261b 5] diferentes personas desempeñan diferentes magistraturas. Por lo tanto, a partir de estas consideraciones, resulta evidente que la ciudad-Estado no es por naturaleza una unidad, tal como dicen algunos, y que lo que se ha postulado como el mayor bien para las ciudades-Estado en realidad las destruye.[10] Pero el bien de cada cosa tiende a preservarla.

También de otro modo resulta evidente que no es lo mejor pretender que la ciudad-Estado [1261b 10] sea unitaria en exceso. Pues la casa es más autosuficiente que el individuo, la ciudad más que la casa, y suele haber una ciudad-Estado cuando se alcanza la autosuficiencia respecto de la comunidad de la población. Si, entonces, es preferible la mayor autosuficiencia, también lo menos unitario es preferible a lo más unitario. [1261b 15]

[8] Acerca del problema de si ejercer el gobierno es bueno o malo, véanse Platón, *República* 345e, 346e, 347c-d, 519d, 520c, 540b. Confróntese con Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* II 1, 10. Aristóteles discute esta forma de plantear el problema en VII 2, 1324a 14 y ss. (Schütrumpf II: 172).

[9] Pasaje de compleja interpretación, sumado a los problemas textuales (nos apartamos de la edición de Ross y seguimos la reconstrucción de Schütrumpf II: 171-172). La idea general apunta a que la alternancia en el gobierno entre los iguales intenta imitar la diferenciación permanente de gobernantes y gobernados propia de una comunidad de desiguales por naturaleza. Sobre la concepción de que es mejor que gobiernen siempre los mismos, véanse VII 14, 1332b 16 y ss.; IV 2, 1289a 39 y ss.; *Ética Eudemia* VII 10, 1242b 27 y ss. Contrastar con IV 11, 1295b 25. Esta discusión se retoma para la ciudad ideal en VII 14, 1332b 40.

[10] *República* V 464b.

CAPÍTULO 3

Pero aun cuando lo mejor fuera la máxima unidad posible de la comunidad, esto no parece demostrarse por el argumento de que todos digan al unísono "mío" y "no mío": este es, en efecto, el signo que Sócrates considera propio de una ciudad-Estado que es completamente unitaria.[11] Ahora bien, "todos" se dice de dos maneras.[12] [1261b 20] En el sentido de "cada uno", sería más adecuado para lo que Sócrates quiere, pues cada uno llamará hijo al mismo y mujer a la misma, y también se referirá en idénticos términos a su patrimonio y a cada una de sus cosas. Pues bien, no se expresarán así los que tengan en común las mujeres y los hijos, sino que dirán "todos", [1261b 25] pero no en el sentido de "cada uno de ellos"; igualmente acerca del patrimonio, al decir "todos" no se referirán a "cada uno de ellos".

Resulta manifiesto, entonces, que decir "todos" es un paralogismo, pues "todos", "ambos", "par" e "impar", por decirse de dos formas diferentes, dan lugar a disputas erísticas.[13] Por lo cual, que todos [1261b 30] digan lo mismo está bien en cierto modo, pero no es posible y, por otra parte, no produce ninguna concordia.

Lo que sostiene Sócrates conlleva otro inconveniente, además de los ya indicados. En efecto, a lo que es común a muchos se le proporciona un cuidado mínimo. Pues los individuos se preocupan más por los asuntos propios y menos por los comunes, excepto en la medida en que estos le conciernan a cada uno. De hecho, más bien se despreocupan [1261b 35] de las otras cosas, pensando que alguien

[11] *Ibid.*, V 462a y ss.

[12] Los dos usos de la categoría de totalidad se corresponden con un sentido colectivo (todo como conjunto [véanse III 11, 1281b 2; III 13, 1283b 34; VII 3, 1332a 36]; la totalidad puede tener características que no necesariamente tiene que tener cada una de sus partes, IV 4, 1292a 12) y otro distributivo, que es el que se aborda a continuación (Schütrumpf II: 177).

[13] *Refutaciones Sofísticas* 7, 169a 22; 3, 165b 12; 4; 30, 181b 19. *Tópicos* VI 13, 150b 7.

más se ocupará de ellas, como sucede con los servicios domésticos, donde algunas veces muchos criados sirven peor que pocos.

Los hijos de cada ciudadano llegarán a ser miles, y no como si fueran de cada uno, sino que cualquiera será igualmente hijo de cualquiera, y de este modo todos se despreocuparán por igual. [1261b 40] Aun más, [1262a] cada uno de los ciudadanos llamará "mío" al que le va bien o al que le va mal (como si "mío" fuera tanto como "de cualquiera"), en la medida en que cuenta como un número, llamando de este modo a cada uno de los mil (o de cuantos conformen la ciudad-Estado). Y los llamará así dudando, pues no queda claro a quién le nació [1262a 5] un hijo y si llegó a sobrevivir.

Así las cosas, ¿acaso es mejor que cada uno de los dos mil o diez mil diga "mío" a lo mismo, o bien que lo diga tal como actualmente se dice "mío" en las ciudades-Estado? Pues al mismo individuo alguien lo llamará "hijo", otro "hermano" y otro "primo", o según otro [1262a 10] tipo de parentesco (ya sea de sangre, ya por afinidad), con él mismo o los suyos, en primer lugar y, además de esto, "miembro de la misma fratría" o "compañero de tribu".[14] Es mejor, sin duda, ser un primo en sentido propio que un hijo de ese modo.

No obstante, no es posible evitar que algunos conjeturen quiénes son sus hermanos y aun sus hijos, padres [1262a 15] y madres, pues las semejanzas entre hijos y progenitores se toman necesariamente como pruebas de su relación mutua. Precisamente esto es lo que dicen que ocurre algunos que narran sus viajes por el mundo: que los de la Libia superior tienen las mujeres en común, pero reparten [1262a 20] a los hijos de acuerdo con la semejanza.[15] Existen, por otra parte, algunas mujeres y ciertas hembras

[14] Fratrías (*phratría*) y tribus (*phúle*) eran divisiones sociales tradicionales de los antiguos griegos. Estar inscripto en una tribu y en una fratría (subdivisión de la tribu) era requisito para ser ciudadano de pleno derecho.

[15] Aristóteles piensa probablemente en Heródoto y su relato sobre los auses (*Historia* IV 180).

de otros animales, como caballos y bueyes, que naturalmente alumbran crías semejantes a los progenitores, como la yegua llamada Justa en Fársalo.[16]

CAPÍTULO 4

Además, a los que han propuesto esta comunidad no les es fácil evitar dificultades [1262a 25] tales como ultrajes, homicidios, enfrentamientos e insultos, involuntarios o voluntarios; al respecto, resulta contrario a lo sagrado que tengan lugar este tipo de actos contra padres, madres y otros de parentesco cercano, tal como precisamente tienen lugar contra los extranjeros. Estas faltas, por necesidad, suceden más frecuentemente entre los desconocidos que entre los conocidos, [1262a 30] y cuando se las reconoce pueden hacerse las expiaciones debidas, pero de otra manera no hay lugar para expiación alguna. Resulta absurdo que, una vez puestos en común los hijos, Sócrates sólo prohíba las relaciones sexuales entre amantes, pero no impida relaciones eróticas y otros tratos íntimos entre padre e hijo, [1262a 35] o entre hermano y hermano, los cuales son los más indecentes de todos, puesto que ya solo el afecto erótico entre ellos es indecente. Es absurdo que se impida el trato sexual por ninguna otra causa que por la excesiva intensidad del placer que produce y que se crea que es indiferente si tiene lugar entre padre e hijo, o entre hermanos.[17]

La comunidad de mujeres e hijos parece más útil para los campesinos que para los guardianes, pues será menor

[16] Véase Aristóteles, *Investigación acerca de los animales* VII 6, 586a 12.

[17] Platón, *República* III 403b. El tema de las relaciones sexuales entre varones aparece aludido cuando Aristóteles discute el régimen de Creta (II 10, 1272a 24 y ss.), pero anuncia allí un tratamiento que no encontramos en lo que nos ha llegado de la obra. A propósito del placer sexual como el más intenso de todos, véase Platón, *República* III 403a. Para la despreocupación platónica en asuntos de parentesco entre los guardianes, véase *República* V 463c.

la amistad entre ellos si tienen en común [1262b] mujeres e hijos, y así es como deben estar dispuestos los dominados, para que obedezcan y no se subleven.[18] En términos generales, por medio de esta ley ocurre forzosamente lo contrario de lo que deben producir las leyes rectamente establecidas [1262b 5] y de la causa por la que Sócrates cree que se debe ordenar de este modo lo que concierne a los hijos y las mujeres. En efecto, consideramos que la amistad es el más grande de los bienes para las ciudades-Estado, pues de este modo se reducen al mínimo los conflictos de facciones.[19] Y Sócrates alaba especialmente que la ciudad-Estado sea unitaria, lo cual cree que es obra de la amistad, según dice. [1262b 10] De este modo, como sabemos, Aristófanes afirma en los discursos acerca del amor que los amantes, por la intensidad de su amor, desean fundirse y llegar a ser una unidad a partir de dos.[20] Así pues, aquí forzosamente mueren ambos compañeros o el que queda,[21] mientras que en la ciudad-Estado propuesta por Sócrates, sin embargo, la amistad necesariamente se diluye a causa de [1262b 15] tal tipo de comunidad, sobre todo porque de ningún modo puede llamar "mío" el hijo al padre, ni el padre al hijo. En efecto, tal como una pequeña cantidad de vino dulce se vuelve imperceptible mezclado con mucha agua, así sucede también respecto del parentesco recíproco al que tales nombres refieren: en un régimen político [1262b 20] de tales características es lo menos necesario que el padre se preocupe por los hijos, o los hijos por el

[18] Véase VII 10, 1330a 26 y ss.

[19] En III 9, las relaciones de amistad (*philía*) entre los habitantes se extienden a todos los lazos intersubjetivos (desde matrimonios, parentescos y fratrías hasta celebraciones y fiestas públicas) y aparecen como condiciones necesarias para realizar el fin de la ciudad-Estado (1280b 35 y ss.). En *Ética Nicomaquea* VIII 1, 1155a 22 y ss., la amistad también se postula como el criterio aglutinador de la *pólis*, como un principio de *homónoia*, "concordia", "paz social", cuyo contraconcepto es *stasis*, "discordia", "conflicto de facciones", "guerra civil" (enemistad).

[20] Se refiere al personaje de Aristófanes en el *Banquete* de Platón (191a y ss.; 192d y ss.).

[21] *Banquete* 191b.

padre, o los hermanos unos por otros. Dos son los factores que hacen que los seres humanos tengan apego y amistad unos con otros, a saber, lo propio y la estima, y ninguno de los dos se da entre los que así se gobiernan.

Pero también hay mucha confusión en torno a la manera en que habrá de efectuarse el traspaso de los hijos que nazcan, ya sea que pasen de los campesinos y artesanos a los guardianes, ya sea que pasen de estos a aquellos. [1262b 25] Tanto quienes los entregan como quienes los trasladan necesariamente conocen quiénes son entregados y a quiénes.[22]

Y además, también lo que se ha dicho antes sucederá necesariamente en mayor medida entre ellos (esto es, ultrajes, relaciones sexuales y homicidios), [1262b 30] pues los hijos de los guardianes entregados a otros ciudadanos no llamarán "hermanos", "hijos", "padres" ni "madres" a los guardianes (como tampoco los hijos de los demás ciudadanos traspasados a los guardianes), de modo que no evitarán estos crímenes por causa del parentesco. [1262b 35] Así pues, acerca de la comunidad de hijos y mujeres se han establecido de este modo suficientes precisiones.

CAPÍTULO 5

Debemos examinar de qué modo debe ser establecida la propiedad entre quienes pretenden gobernarse de acuerdo con el mejor régimen político: ¿la propiedad debe ser común o no?

Independientemente [1262b 40] de lo que ha sido legislado acerca de los hijos y las mujeres, podría indagarse en torno a los asuntos relativos a la propiedad (aun cuando

[22] El texto gira en torno a *República* V 415a y ss., el mito de los metales que resulta funcional a la división jerárquica de la población de la ciudad-Estado en tres estamentos. El problema que detecta Aristóteles refiere a su instrumentalización, en caso de que tengan lugar ciertos traslados o transferencias de personas entre los distintos estamentos (situación contemplada por Platón en 415b).

hijos y mujeres se posean separadamente, según [1263a] el modo que ahora rige para todos), si es mejor que la propiedad sea común o bien que lo sea su uso, por ejemplo, que las tierras estén separadas, pero que sus frutos se dispongan en común para su consumo –que es precisamente lo que hacen algunas agrupaciones étnicas–, o bien si es mejor lo contrario, que sea común la tierra y se la cultive [1263a 5] de modo común, pero que los frutos se dividan para usos privados –efectivamente, se dice que algunos pueblos bárbaros comparten una organización de este tipo–, o bien que sean comunes tanto la tierra como los frutos.[23]

Si los que cultivan la tierra no fueran sus propietarios, la organización sería diferente y más sencilla, pero si trabajan para sí mismos surgirían las más grandes disputas [1263a 10] en torno a lo que pertenece a cada uno.[24] Pues cuando en los beneficios y en los trabajos los individuos no son iguales sino desiguales, necesariamente surgen querellas por parte de quienes se esfuerzan mucho y obtienen poco contra quienes obtienen mucho y se esfuerzan poco. En general, convivir y compartir son los más difíciles de todos los asuntos humanos, [1263a 15] y especialmente respecto de tales cuestiones. Esto resulta claro en el caso de quienes comparten un viaje, pues entre la mayor parte de ellos surgen diferencias y se enfrentan unos con otros a raíz de asuntos triviales e insignificantes. Asimismo, nos enfrentamos más con los esclavos que más empleamos en los servicios [1263a 20] cotidianos.

Así pues, tener las propiedades en común trae estas y otras dificultades por el estilo. Pero el modo vigente en la actualidad, perfeccionado por las costumbres y por el ordenamiento de leyes rectas, lo aventajaría no poco. Poseerá,

[23] La discusión que aquí se desarrolla puede considerarse preparatoria de la solución que el propio Aristóteles propone en VII 10, especialmente a partir de 1329b 35.

[24] La misma problemática se discute a propósito de Faleas de Calcedonia en II 8 (a partir de 1268a 35). La preferencia aristotélica, aquí anunciada, se hace explícita en VII 10, 1330a 10 y 1329b 35.

en efecto, lo bueno de ambos; y con "ambos" me refiero a los bienes que proceden de la propiedad común [1263a 25] y de la privada, pues la propiedad debe ser común en cierto aspecto, pero en general, privada. Las ocupaciones, al estar divididas, no producirán reclamos de unos contra otros, sino que más bien prosperarán al dedicarse puntualmente cada uno a lo propio. Y con respecto al uso, a causa de la virtud será como dice el proverbio: "las cosas de los amigos son comunes".[25] Además, actualmente [1263a 30] esta organización se halla así reglamentada en algunas ciudades-Estado,[26] de modo que no es imposible, y principalmente entre las que se encuentran bien administradas; en algunas ya existe y en otras podría llegar a existir. Pues cada uno, aunque posee su propiedad privada, ofrece su uso a los amigos y emplea otras en común, al igual que en Lacedemonia unos se sirven de los esclavos de los otros [1263a 35] prácticamente como si fueran propios, y aun de los caballos, los perros y los campos del lugar, si los necesitan cuando están de viaje.[27] Resulta evidente, por lo tanto, que es mejor que las propiedades sean privadas y que se hagan comunes por el uso; es tarea propia del legislador encontrar de qué manera tales asuntos pueden llegar a ser de este modo.

Respecto del placer, además, es imposible exagerar [1263a 40] la diferencia que supone considerar algo como propio, pues el amor de sí mismo no es algo vano, sino natural. [1263b] No obstante, el egoísmo es justamente repro-

[25] Viejo proverbio extensamente citado, atribuido a Pitágoras. En Aristóteles reaparece en *Ética Nicomaquea* VIII 1, 1159b 31; IX 8, 1168b 7; *Ética Eudemia* VII 2, 1237b 33.

[26] Por ejemplo, en Tarento (VIII 5, 1320b 9), Cartago (VIII 5, 1320b 4) y, como se muestra a continuación (1263b 40), Esparta y Creta (Newman II: 249).

[27] Aristóteles parece tener ante los ojos el texto de Jenofonte, *Constitución de los Lacedemonios* 6. La ciudad-Estado que nosotros conocemos como Esparta era designada entre los griegos con el nombre de "Lacedemonia" y sus ciudadanos eran llamados "lacedemonios" (el escudo de los hoplitas espartanos llevaba como signo distintivo la letra *lambda*, "Λ", correspondiente a nuestra "ele").

bado, aunque no consiste en "amarse a sí mismo", sino en amarse más de lo que conviene, como sucede precisamente también con la ambición de riqueza, dado que puede decirse por cierto que todos aman cada una de tales cosas.[28] Sin embargo, también beneficiar y [1263b 5] auxiliar a amigos, extranjeros o compañeros es lo más placentero, y esto puede tener lugar cuando la propiedad es privada.

Estos beneficios ciertamente no se dan entre quienes unifican en exceso la ciudad-Estado. Evidentemente, además, suprimen la puesta en práctica de dos virtudes: la moderación respecto de las mujeres (pues es una acción noble apartarse de la mujer ajena por moderación), [1263b 10] y la liberalidad respecto de las propiedades, dado que no se manifestará el generoso ni se practicará ninguna acción generosa, pues la liberalidad se realiza en el uso de las propiedades.

Podría creerse que este tipo de legislación es atractiva y filantrópica. [1263b 15] Quien la escucha, en efecto, la acepta de buen grado, considerando que dará lugar a una asombrosa amistad de todos con todos, en especial cuando se denuncia que todos los males de los regímenes políticos actualmente en vigencia se originan en que la propiedad no sea común (me refiero a las contiendas mutuas [1263b 20] sobre los contratos, los juicios por perjurio y las adulaciones a los ricos).[29] Ahora bien, ninguna de estas cuestiones sucede por la ausencia de una puesta en común de la propiedad sino por la maldad, puesto que incluso vemos que se dividen mucho más quienes tienen propiedades comunes y compartidas que quienes poseen patrimonios individuales.[30] Pero consideramos que son pocos los que están

[28] Juego semántico entre *philía* (traducido aquí como "amor"), *phílauton* ("egoísmo"), *phileîn heautón* ("amarse a sí mismo") y *philokhrématon* ("ambición de riquezas"). Véase *Ética Nicomaquea* III 13, 1118b 22 y ss.

[29] *República* V 464d-e; V 465c.

[30] "Maldad" (*mokhtería*), indicio de antropología "negativa" en Aristóteles. El ser humano es ambivalente, peligroso y dinámico, puede deslizarse fácilmente en el mal si no es adecuadamente contenido por las instituciones políticas: como dijo al final de I 2, el ser humano pue-

en desacuerdo por tener propiedades en común [1263b 25] cuando los comparamos con los muchos que poseen propiedades privadas. Además, sería justo hablar no solo de todos aquellos males que se evitarían teniendo las propiedades en común, sino también de todos los bienes. Pero se trata a todas luces de un modo de vida completamente imposible.

Se debe considerar que la causa del desliz de Sócrates reside en que su principio [1263b 30] no es correcto. Pues la casa y la ciudad-Estado ciertamente deben ser unitarias de algún modo, pero no completamente. Pues si una ciudad avanza en esta tendencia hacia la unidad, en cierto sentido dejará de ser una ciudad-Estado, pero en otro sentido será una ciudad-Estado empeorada, muy cerca de no ser ciudad, precisamente como si se transformara la sinfonía en homofonía o el ritmo en un solo pie. [1263b 35] Pero en la medida en que es una multiplicidad, como se ha dicho antes, debe hacerse común y unitaria por medio de la educación.

Y es absurdo que quien pretende introducir la educación y considera que por ella la ciudad-Estado será virtuosa, crea encauzarla con tales medidas, pero no con las costumbres, la filosofía[31] y las leyes, tal como a propósito de las [1263b 40] propiedades actuó el legislador en Lacedemonia y en Creta, que las puso en común mediante la institución de las comidas comunitarias.

Pero tampoco hay que desconocer lo siguiente, a saber, [1264a] que se debe prestar atención al largo tiempo y a los muchos años durante los cuales las medidas de la *República* no habrían permanecido ocultas, si es que hubieran tenido algo bueno. Se han descubierto, en efecto, casi todas las cosas, aunque algunas no se hallan sistematizadas y otras, a pesar de conocerse, no se ponen en práctica.[32] Sobre todo llegaría a ser manifiesto el valor de estas medidas si pudiera verse en los hechos un régimen político tal como el que se ha propuesto. [1264a 5] Efectivamente, no sería posible conformar la ciudad-Estado sin dividir ni separar las partes en grupos, ya sea para las comidas en común, por un lado, o en fratrías y tribus, por el otro. En consecuencia, nada diferente añadirá la *República* a lo que ya ha sido legislado, excepto por el hecho de que los guardianes no cultivan la tierra (que es precisamente lo que procuran hacer hoy en día los lacedemonios). [1264a 10]

de ser el mejor de los animales, pero también es el peor de todos ("el animal más impío y salvaje") si vive separado de la ley y de la justicia.

[31] *Philosophía* se usa en este contexto como genérico para la virtud intelectual (mismo uso en VII 15, 1334a 23).

Pero Sócrates tampoco ha explicado cuál será la organización del régimen político en su conjunto para quienes participen de él, ni tampoco es fácil explicarlo. Sin embargo, casi toda la población de la ciudad está compuesta por la multitud de aquellos otros ciudadanos acerca de los cuales no ha precisado nada: ni si los campesinos deben tener también las propiedades en común o [1264a 15] cada uno la propia, ni tampoco si sus mujeres y sus hijos deben ser propios o comunes. En efecto, si según la misma modalidad todas las cosas son comunes para todos, ¿en qué se diferenciarán estos de aquellos que se cuentan entre los guardianes? ¿Qué ganancia obtendrán al someterse a su gobierno? ¿O qué hará que se subordinen a su gobierno, a menos que empleen algún artificio como hacen los cretenses? [1264a 20] (En efecto, estos impiden a sus esclavos la gimnasia y la posesión de armas, permitiéndoles todas las otras cosas.)[33] Y si tales cuestiones se dieran entre aquellos tal como en las demás ciudades-Estado, ¿cuál será la organización de la comunidad? Necesariamente en una misma ciudad-Estado habrá dos ciudades, y estarán enfrentadas [1264a 25] entre sí, pues a unos los hace guardianes (como una guarnición) y a otros los hace campesinos y artesanos. Y en cuanto a las denuncias, juicios y aquellos otros males que dice que existen en las ciudades-Estado, todos se darán también entre ellos.

[32] Para este optimismo epocal, véase también VII 10, 1329b 25 y ss.

[33] Para los artificios constitucionales, véanse II 8, 1268a 18; VII 10.

Sin embargo, Sócrates dice que a causa de la educación [1264a 30] no se requerirán muchas leyes –como las que por ejemplo regulan el recinto urbano, los mercados y otros asuntos tales–, aunque solo concede la educación a los guardianes.[34]

Además, supone que los campesinos son dueños de propiedades al hacerlos aportar un tributo para los guardianes; pero así es verosímil que se vuelvan mucho más intratables y arrogantes que los hilotas, los penestas y los esclavos que existen [1264a 35] entre algunos.[35] No obstante, hasta ahora no ha determinado en absoluto si tales regulaciones para los campesinos son necesarias en la misma medida que para los guardianes o no, como tampoco a propósito de los siguientes asuntos, a saber, cómo serán para los campesinos los derechos políticos, la educación y las leyes. No es fácil resolver (y no es algo que importe poco) la cuestión de cómo han de ser estas personas al servicio de la preservación de la comunidad de los guardianes. Pero [1264a 40] al menos al hacer comunes a las mujeres y privadas las propiedades, [1264b] ¿quién manejará la casa si los hombres se dedican a las cuestiones relativas a los campos? ¿Y qué sucedería en caso de que fueran comunes las propiedades y las mujeres de los campesinos? También es absurdo establecer, a partir de la analogía con los animales, que las mujeres deben ocuparse de las mismas cosas que los [1264b 5] hombres, pues entre los animales no existe administración doméstica alguna.[36]

Es peligroso, también, establecer a los gobernantes a la manera de Sócrates: pues hace que gobiernen siempre los mismos. Pero esto es causa de conflictos facciosos incluso entre los que no poseen dignidad alguna, y más lo será, como se deja entender, entre hombres impulsivos y guerreros.[37] Es evidente que para él [1264b 10] resulta imprescindible hacer que los gobernantes sean los mismos, pues el oro proveniente del dios no está mezclado por momentos en unas almas y por momentos en otras diferentes, sino siempre en las mismas. Dice que apenas nacen, a algunos el dios les mezcla oro, a otros, plata y a los que van a ser artesanos y agricultores, bronce y hierro.[38]

Asimismo, [1264b 15] aunque no permite la felicidad de los guardianes, afirma que el legislador debe hacer feliz a *toda* la ciudad-Estado.[39] Pero es imposible que la ciudad-Estado sea feliz en su totalidad si la mayoría de sus partes o todas o bien al menos algunas no alcanzan la felicidad. De hecho, la felicidad no se predica de las mismas cosas de las que se predica lo par: pues es posible que el todo sea "par" [1264b 20] sin que lo sea ninguna de sus partes,[40] mientras que respecto de "ser feliz", sin embargo, es imposible. No obstante, si los guardianes no son felices, ¿quiénes podrían serlo? Pues sin duda no lo serían los artesanos ni el conjunto de los trabajadores manuales. Así pues, el régimen político acerca del cual ha hablado Sócrates trae consigo estas dificultades y otras no menores que estas. [1264b 25]

CAPÍTULO 6

Casi en la misma situación están los asuntos tratados en las *Leyes*, escritas con posterioridad, por lo cual es mejor examinar brevemente también el régimen político allí propuesto.

34 Platón, *República* IV 423e y ss.

35 *Ibid.*, III 416d. Los hilotas y los penestas son poblaciones enteras sometidas a una condición servil por Esparta y por Tesalia, respectivamente.

36 Véase *República* V 451d.

37 Para la hegemonía de casta de los guardianes-auxiliares, véase *República* VII 540b. Para el carácter impetuoso y guerrero de los guardianes, *República* II 375a y ss. En su indagación del régimen ideal de VII-VIII Aristóteles recomendará que los ciudadanos se turnen para ejercer las magistraturas de gobierno de la ciudad-Estado.

38 Referencia al mito de los metales de *República* III 414c y ss., especialmente 415a.

39 Aristóteles retoma la objeción de Adimanto de *República* IV 419, abordada por Sócrates recién a partir de V 466a.

40 Por ejemplo, el número 8 puede ser descompuesto como una suma de números impares (5 + 3).

En la *República* son pocas las cuestiones que Sócrates ha precisado completamente: cómo debe ser lo relativo a la comunidad de mujeres e hijos, lo que concierne a la propiedad y [1264b 30] al ordenamiento del régimen. Al respecto, divide en dos partes a la multitud de los habitantes, por un lado, el elemento de los agricultores, por otro lado, el elemento guerrero; en tercer lugar, de estos últimos procede la parte deliberativa y suprema de la ciudad-Estado.[41] Pero acerca de los agricultores y los artesanos, si han de participar en alguna de las magistraturas o poseer armas, [1264b 35] o si también estos deben pelear junto con los guardianes en la guerra o no, Sócrates no ha realizado ninguna precisión; en cambio, opina que las mujeres deben pelear conjuntamente y participar de la misma educación que los guardianes. Por otra parte, su argumentación está llena de discursos apartados del tema, como la cuestión de cuál debe ser la educación [1264b 40] de los guardianes.

Ahora bien, en cuanto a las *Leyes*, en su mayor parte presenta precisamente leyes, [1265a] aunque ha dicho poco a propósito de la constitución; y por más que quiera hacerla más adaptable para las ciudades-Estado, la dirige gradualmente de nuevo hacia su otra constitución.[42] En efecto, aparte de la comunidad de mujeres y de propiedad, respecto de otras cuestiones [1265a 5] adjudica lo mismo a ambos regímenes políticos: la educación es la misma, también el vivir apartados de las tareas destinadas a satisfacer las necesidades cotidianas, y del mismo modo se halla dispuesto lo relativo a las comidas en común, excepto que en las *Leyes* afirma que las comidas de las mujeres también deben ser comunitarias, y quienes poseen armas en

[41] *República* 412d y ss.

[42] Para la distinción entre "ley" (*nómos*) y "constitución" (*politeía*), confróntese con IV 1, 1289a 12-22; IV 11, 1282b 8-13; II 12, 1273b 32-34. "Más adaptable" traduce *koinótera*, "más común", en el sentido de la constitución aplicable a la mayor cantidad de ciudades-Estado (confróntese con IV 11, 1295a 29-31). "Su otra constitución" se refiere a la delineada en *República*.

la *República* son mil, mientras que en las *Leyes* son cinco mil.[43] [1265a 10]

Todos los argumentos de Sócrates son originales, agudos, novedosos y perspicaces; pero difícilmente sean todos igualmente correctos. No debe pasar desapercibido que una multitud así necesitará un territorio tan extenso como el de Babilonia o algún otro de ilimitadas proporciones, del cual se alimentarían [1265a 15] los cinco mil que no trabajan y, en torno a ellos, otra masa mucho mayor de mujeres y sirvientes. Ahora bien, pueden suponerse ciertas premisas de acuerdo con nuestros deseos, pero no deben ser imposibles.[44]

Se dice que el legislador debe establecer las leyes teniendo en la mira dos cuestiones: el territorio y la población.[45] Pero además, resulta acertado considerar [1265a 20] también los lugares vecinos, en primer lugar, si la ciudad-Estado debe vivir una vida política, y no aislada. Pues para la guerra no solo es necesario usar armas idóneas en el territorio propio, sino también en el exterior. Pero si no se aprueba tal modo de vida, ni para el individuo [1265a 25] ni para el común de la ciudad-Estado, de todos modos no han de ser menos temibles para los enemigos, no solo para los que invaden el territorio sino también para los que se retiran.[46]

[43] "Comidas en común": *República* III 416e; *Leyes* VI 780e y ss., VII 806e. En *Leyes* la cantidad exacta es 5040 (*Leyes* V 737 y ss.).

[44] Las condiciones deseadas son parte fundamental del análisis político, solo que deben limitarse de acuerdo con un criterio de factibilidad (compárese con VII 4, 1325b 38; II 1, 1260b 29). En Platón se encuentra la misma dicotomía entre la teoría que se presenta como una expresión de deseos y las condiciones de su factibilidad: *República* V 450d; VI 499d; *Leyes* V 742e (Schütrumpf II: 223; Newman II: 268).

[45] "Territorio": *Leyes* I 625c y ss.; IV 704b y ss.; V 747d; "población" (*ánthropoi*, lit.: "los seres humanos"): IV 707e y ss. Sobre el tema en Aristóteles, véanse VII 4, 1326a5; III 3, 1276a 20.

[46] Véase VII 6, 1327b 4 y ss. para esta posibilidad de una política exterior activa. La vida de aislamiento (*monotikós*) aparece descripta en Jenofonte, *Ciropedia* VIII 7, 7 (Schütrumpf II: 224).

Y también en cuanto a la extensión de la propiedad debe observarse si no sería acaso mejor precisarla de otro modo más claro, pues afirma que debe ser tan grande que permita vivir con moderación, como si quisiera decir [1265a 30] "para vivir bien".[47] Esta última expresión, en efecto, es más general; por lo demás, es posible vivir de un modo moderado pero mezquino, aunque sería un mejor criterio vivir con moderación y con liberalidad (pues si se dan separadas, una da lugar al lujo y la otra, al esfuerzo excesivo): solo estas disposiciones son virtudes referentes al uso del patrimonio, en tanto [1265a 35] no es posible servirse de la propiedad con mansedumbre o valentía, pero sí con moderación y liberalidad; por eso necesariamente son estas las disposiciones relativas al uso de la propiedad.[48]

Pero también es absurdo que, al nivelar las propiedades, no establezca medidas acerca del número de ciudadanos, sino que permita una natalidad irrestricta, como si la población [1265a 40] fuera a permanecer constante por la esterilidad de algunas parejas, tal como se cree que sucede actualmente en las ciudades-Estado.[49] Sin embargo, [1265b] la cuestión no debe considerarse con la misma exactitud en esta ciudad-Estado y en nuestras ciudades actuales: hoy en día, en efecto, nadie es pobre porque los patrimonios se dividen en el número de partes que sean, mientras que en aquellas ciudades-Estado, al ser indivisibles los patrimonios, forzosamente no queda nada para los hijos que exceden el número establecido, sean [1265b 5] muchos o pocos.[50]

[47] *Leyes* v 737d, 746a y ss.; vii 806e y ss.

[48] Vertimos el término *héxis* como "disposición" en el sentido de "modo de ser" del sujeto, "hábito". 1265a 35: leemos *héxeis aretaí* con los códices en lugar de la conjetura de Victorius reproducida por Ross (*héxeis hairetaí*).

[49] Para la institución de lotes iguales de propiedad, véase *Leyes* v 737c. Sobre esta problemática vuelve Aristóteles en su tratamiento del régimen de Faleas (ii 7, 1266b 8 y ss.) y en su crítica del régimen espartano (ii 9, 1270a 39) (Schütrumpf ii: 227; C. Viano, *Aristotele. Politica. Costituzione di Atene*, Turín, UTET, 2006 [1992], p. 109).

[50] En las *Leyes* los patrimonios son indivisibles para los testamen-

Habría que suponer más bien que debe limitarse la natalidad antes que el patrimonio, de manera que los nacimientos no sobrepasen un cierto número, y esto se determina considerando las circunstancias, esto es, si sucede que algunos de los concebidos mueren y también si hay personas incapaces de procrear. Descuidar esto, como ocurre en la mayoría [1265b 10] de las ciudades-Estado, necesariamente se convierte en causa de pobreza para los ciudadanos, y la pobreza produce rebelión y crimen.[51]

Fidón de Corinto, que es uno de los más antiguos legisladores, creía que las casas debían permanecer iguales, así como el número de ciudadanos, aun cuando al comienzo todos tuvieran lotes desiguales en tamaño. [1265b 15] En las *Leyes*, sin embargo, se propone lo contrario de esto. Pero acerca de lo que creemos que sería mejor a propósito de estos asuntos hablaremos más adelante.[52]

En estas *Leyes* se ha pasado por alto también cómo se distinguirán los gobernantes de los gobernados. Pues afirma que gobernantes y gobernados deben diferenciarse del mismo modo [1265b 20] que la lana de la trama y la de la urdimbre.[53] Y puesto que permite que la totalidad del patrimonio llegue a ser hasta cinco veces mayor, ¿por qué razón no debería ser posible también un aumento de la propiedad de la tierra hasta cierto límite?[54] Se debe indagar también si la división de los terrenos para la casa no resulta des-

tos (v 740b), para la venta (741b) y para cualquier otra cuestión (742c). Tampoco pueden ser divididos por las autoridades de la *pólis* (ix 855a y ss., 856d-e, 909c y ss., 877d). Que "nadie es pobre" no pretende referirse a la situación social contemporánea sino al hecho de que los niños súper numerarios no van a parar forzosamente a la miseria (Schütrumpf ii: 228).

[51] Pobreza: véase ii 9, 1270b 4-6. Para la pobreza como causa de insurrecciones y de delitos, iv 11, 1295b 7 y ss.; ii 7, 1266b 13 y ss. Platón, *República* iv 422a y ss.; *Leyes* iii 679b; v 744d ff.; Isócrates, *Areopagítico* 44 (Schütrumpf ii: 228).

[52] Podría remitirse a vii 10, a vii 16 o a vii 5, pero un tratamiento propio de este problema no se encuentra en la *Política* (Schütrumpf ii: 229).

[53] *Leyes* 734e; 961a y ss.; 951e y ss.

[54] Véase *Leyes* 744e (en rigor, Platón habla de "*cuatro* veces más").

ventajosa para la administración doméstica, pues reparte a cada uno dos terrenos separados. [1265b 25] Pero es difícil administrar dos casas.[55]

La organización política en su conjunto no tiende a ser ni una democracia ni una oligarquía, sino el término medio entre ellas, al que llaman república: está compuesta, en efecto, por aquellos que portan el armamento hoplítico.[56] Y si entre los otros regímenes políticos lo considera como el más adaptable para todas las ciudades-Estado, quizás ha hablado correctamente; [1265b 30] si, en cambio, lo considera como el mejor posible luego de su primer régimen, se equivoca, pues tal vez se podría elogiar más el de los lacedemonios, o incluso algún otro más aristocrático.[57]

Asimismo, algunos dicen que el mejor régimen político debe ser el que resulta de la mezcla de todos los regímenes; por lo cual también elogian el orden de los lacedemonios. [1265b 35] En efecto, unos afirman que está constituido por la mezcla de oligarquía, monarquía y democracia, pues se refieren con "monarquía" al cargo de rey, con "oligarquía" al cargo de los ancianos y "democracia" es la magistratura

[55] El propósito de la ley consistía en que los hijos casados pudieran instalarse en una casa separada, pero en la práctica el padre terminaba administrando dos casas durante largo tiempo, ya que los hijos no se casaban hasta los 37 años. Para el propósito de la ley, véase *Leyes* 776a; para las otras disposiciones, véanse 775e y 848a (Newman II: 274).

[56] Restricción de la ciudadanía a quienes están en condiciones de costearse la panoplia hoplítica: véanse III 7, 1279b 3 y ss.; IV 13, 1297b 1; VI 7, 1321a 12. En la *Constitución de los Atenienses* aparecen dos referencias históricas al respecto, una a los tiempos de Dracón (4, 2) y otra a la institución del Gobierno de los Cinco Mil por parte de Teramenes (33, 1), también elogiado por Tucídides (*Historia de la Guerra del Peloponeso* VIII 97). "República" traduce el uso específico de *politeía* como uno de los regímenes políticos.

[57] Véanse *Leyes* V 739e; VII 807b y ss.; IX 875d y ss. La expresión "primer régimen" (es decir, el de la *República*) remite al texto de *Leyes* V 739b (donde se traza la relación entre *Leyes* y el programa de *República*), retomado por Aristóteles en IV 2, 1289a 40. La pregunta por el régimen político "más adaptable" (*koinotáte*, lit.: "el más común") y por el régimen "mejor" anticipa una distinción propia de la metodología del estudio de las constituciones del libro IV (IV 2, 1289b 14) (Schütrumpf II: 232).

de los éforos, en la medida en que los éforos pertenecen al pueblo; pero otros afirman que el eforado es una tiranía y lo democrático [1265b 40] consiste más bien en lo relativo a las comidas comunitarias y el resto de la vida cotidiana.

Pero en estas *Leyes* se ha dicho que el mejor régimen político [1266a] debe estar compuesto por una democracia y una tiranía, a propósito de las cuales podría considerarse que no constituyen en absoluto regímenes políticos o bien que son los peores de todos.[58] Asimismo, hablan con mayor corrección los que mezclan varios regímenes, pues el mejor es el que está compuesto de muchos regímenes.[59]

Además, es evidente que no tiene [1266a 5] componente monárquico alguno, sino elementos oligárquicos y democráticos, y tiende a inclinarse más hacia la oligarquía. Esto resulta claro por el modo de designación de los gobernantes; en efecto, que sean nombrados por sorteo de entre algunos previamente escogidos es un procedimiento común a ambos regímenes, pero que los más ricos tengan la obligación de asistir a la asamblea, elegir a los magistrados o llevar a cabo alguna otra función política, mientras que los demás queden exentos, eso es propio de una oligarquía, como también lo es [1266a 10] que se intente que la mayoría de los gobernantes provenga de entre los ricos y que las magistraturas más importantes estén desempeñadas por los de mayor calificación censitaria.[60]

También la elección de los miembros del Consejo se lleva a cabo de manera oligárquica; en efecto, todos tienen obligación de votar, pero solo para elegir a los de la primera clase patrimonial, [1266a 15] luego a su vez con el mismo procedimiento para nombrar a los de la segunda clase, y a continuación, con los de la tercera; en cuanto a la elección de los candidatos de la tercera o cuarta clase, no todos tienen obligación de participar, y elegir a los candidatos de

[58] *Leyes* III 693d y ss., 701e; VI 756e y ss. Para Aristóteles, véanse II 10, 1272b 2; III 6, 1279a 18. Sobre la tiranía: IV 8, 1293b 28 y ss. Sobre la democracia: IV 4, 1292a 30; V 9, 1309b 34.

[59] Véase IV 8, 1294a 15 y ss.

[60] Aristóteles tiene ante los ojos el texto de *Leyes* VI 763d y ss.

la cuarta clase solo es obligatorio para los de la primera y segunda clases patrimoniales. Luego, afirma que entre los que han sido elegidos se debe seleccionar un número igual de cada clase. Sin duda, serán más y mejores [1266a 20] los que provengan de las clases patrimoniales altas, debido a que algunos de los que proceden del pueblo no participarán de la elección por no estar obligados.[61] Asimismo, que tal régimen político no se compone de democracia y monarquía resulta manifiesto a partir de lo dicho y por lo que habrá de decirse más tarde, cuando nos ocupemos de indagar en torno de esa constitución.[62] [1266a 25]

También en cuanto a la designación de los gobernantes resulta peligroso que los elijan de entre un grupo previamente seleccionado, pues si algunos quisieran concertar un acuerdo, incluso siendo de cantidad moderada, los magistrados siempre serían elegidos conforme a la voluntad de ellos.[63] Así pues, esta es la organización correspondiente al régimen político de las *Leyes*.

CAPÍTULO 7

Existen también otros esquemas constitucionales, algunos de ellos redactados por ciudadanos privados y otros por filósofos y políticos, pero todos más próximos a los regímenes actualmente en vigencia, conforme a los cuales se regula la vida política de nuestras ciudades, que los dos anteriormente expuestos.

Ningún otro, en efecto, ha introducido innovaciones ni en torno a una comunidad de hijos y mujeres ni a propósito de comidas en común [1266a 35] para las mujeres, sino

[61] Para la elección de los miembros del Consejo, véase *Leyes* VI 756b y ss. Para elecciones de entre candidatos previamente propuestos, IV 14, 1298b 9; *Constitución de los Atenienses* § 8, 1.

[62] Suele referirse aquí a IV 7-9 o a IV 11-13, pero el tratamiento de la constitución mixta que ofrece Aristóteles en el libro IV difiere de los presupuestos que operan aquí (Schütrumpf II: 237).

[63] Véanse *Leyes* VI 753b y ss.; 756c y ss.; XII 945e y ss.

que comienzan más bien por lo necesario. Pues algunos creen que lo más importante es organizar bien la cuestión de los patrimonios, y afirman que todos los conflictos de facciones, en efecto, se producen en torno a estos asuntos. Faleas de Calcedonia[64] estableció esto como su punto de partida; en efecto, afirma que las propiedades de los ciudadanos deben ser iguales. [1266a 40] Creía que no sería difícil realizar esto en las ciudades-Estado recién fundadas, pero que [1266b] sería más laborioso hacerlo en las que ya estuvieran establecidas, si bien podría llevarse a cabo la igualación del modo más rápido si los ricos entregaran dotes pero no las recibieran, y si los pobres las recibieran pero no las aportaran.[65] Platón, en cambio, al escribir las *Leyes*, creía que en cierta medida [1266b 5] se debía permitir el incremento del patrimonio, pero que ninguno de los ciudadanos tenía derecho a poseer más que el quíntuplo que es propio de la más pequeña propiedad, como se ha dicho antes.[66]

Pero los que legislan de este modo no deben olvidar lo que actualmente dejan de lado: que al fijar el monto del patrimonio conviene también fijar la cantidad de hijos. [1266b 10] Si el número de hijos, en efecto, supera la magnitud del patrimonio, necesariamente la ley se anulará; y, además, es malo que muchos pasen de ser ricos a ser pobres: ya es una tarea difícil, en efecto, que tales hombres no se vuelvan instigadores de insurrecciones.

Por esto, la nivelación del patrimonio tiene un cierto efecto para la comunidad política, [1266b 15] y entre los antiguos hubo algunos que evidentemente lo reconocieron; por ejemplo, Solón legisló al respecto y en ciertos regímenes existe una ley que prohíbe que se posea la cantidad de tierra que se quiera.[67] Del mismo modo, las leyes tam-

[64] De Faleas de Calcedonia no nos ha llegado más que lo que Aristóteles expone en este capítulo.

[65] Platón deroga las dotes en *Leyes* 742c; 774c.

[66] II 6, 1265b 22.

[67] Según V 7, 1307a 29 y ss. parecen haber existido leyes de esta naturaleza en Turios y en otros sitios (VI 4, 1319a 6 y ss.).

bién prohíben que se venda el patrimonio, tal como entre los locrios, donde es ley que no se venda (a menos que se demuestre que ha acontecido un infortunio manifiesto) [1266b 20] y, además, que se preserven los antiguos lotes (y por haberse derogado esta ley, en Léucade el régimen político se volvió excesivamente democrático, pues sucedió que el acceso a las magistraturas ya no se encontraba supeditado a determinados criterios censitarios).

Pero es posible que exista una igualdad de patrimonio y, sin embargo, que este sea o bien excesivamente cuantioso, de modo que [1266b 25] se viva en la molicie, o bien demasiado escaso, de modo que se viva con mezquindad. Está claro, por lo tanto, que no es suficiente con que el legislador haga iguales los patrimonios, sino que debe apuntar hacia un nivel medio. Además, aun cuando incluso se fijara un patrimonio mesurado para todos, no sería beneficioso en nada, pues deben nivelarse los deseos más que los patrimonios; pero esto no es posible para los que no han sido educados [1266b 30] adecuadamente por medio de las leyes.

No obstante, Faleas podría afirmar quizá que son precisamente estas cosas las que él mismo había dicho: en efecto, cree que a propósito de estas dos cuestiones, a saber, propiedad y educación, debe existir igualdad en las ciudades-Estado. Pero debe especificarse cómo deberá ser la educación, y no es para nada útil decir que sea una y la misma. En efecto, es posible que sea la misma [1266b 35] y una, pero de tal manera que a través de ella se formen personas que elijan la ambición de riquezas, de honores o de ambas cosas a la vez. Además, se producirán conflictos facciosos no solo por la desigualdad en la propiedad, sino también a causa de la desigualdad en los honores, aunque por razones opuestas en cada caso. Pues la multitud desata conflictos facciosos por causa de la desigualdad en la propiedad, [1266b 40] mientras que los notables lo hacen a propósito de los honores, si son iguales (por eso también se dice: "con [1267a] idéntico honor tanto el vulgar como el noble").[68]

[68] Véase *Ilíada* IX, 319.

No solo por lo necesario los seres humanos cometen injusticias (cuyo remedio considera Faleas que reside en la igualdad del patrimonio, de modo que nadie robe por pasar frío o hambre), sino también para gozar y no sufrir deseos insatisfechos. Pues [1267a 5] si tuvieran un deseo que va más allá de lo necesario, cometerán injusticias para curarse de él; además cometen injusticias no solo por esto, sino también sin el estímulo del deseo, para gozar con los placeres que no acarrean dolor.[69]

Así pues, ¿cuál es el remedio para estas tres fuentes de injusticia? Para algunos, un patrimonio modesto y trabajo; para otros, la moderación; en tercer lugar, si algunos [1267a 10] quisieran gozar por sí mismos, no buscarían remedio más que en la filosofía, pues los demás placeres necesitan la asistencia de otros seres humanos.[70]

Puesto que las más grandes injusticias se producen por los excesos, y no por lo necesario –así por ejemplo, nadie se vuelve tirano para no tener frío–, por ello también los grandes honores son para quien asesina no a un ladrón sino a un tirano. [1267a 15] La organización del régimen político de Faleas solo sirve de auxilio contra injusticias menores.

Además, pretende establecer muchas medidas a través de las cuales se gobernarán correctamente en asuntos relativos a su política interna, pero también debe determinar lo concerniente a los vecinos y a todos los extranjeros. Es necesario, por lo tanto, que el régimen político se halle organizado en relación con la fuerza [1267a 20] militar, acerca de la cual Faleas nada ha dicho. Y de modo semejante a propósito de la propiedad, pues debe ser suficiente no solo para los usos propios de la ciudad-Estado, sino también en vista de los peligros externos. Precisamente por ello, no debe ser tan cuantiosa como para que los vecinos más poderosos la codicien y los que la poseen sean incapaces de

[69] Para la excedencia del deseo humano respecto de las necesidades indispensables, véase II 10, 1272a 28. Para los placeres sin dolor, *Ética Nicomaquea* X 2, 1173b 16; VII 13, 1152b 36; III 14, 1119a 4; *Ética Eudemia* II 10, 1225b 30.

[70] Véase *Ética Nicomaquea* X 7, 1177 a 27 y ss.; VII 7, 1149b 21.

[1267a 25] defenderla de los agresores, ni tan escasa que no puedan costear una guerra contra los que son iguales o semejantes a ellos. En torno a este asunto, Faleas nada ha precisado, aunque no debe dejarse de lado la cantidad de patrimonio que conviene tener. Así pues, quizá la mejor norma a seguir al respecto sea que los más poderosos no encuentren conveniente hacer la guerra con motivo del exceso de riqueza, sino que [1267a 30] crean que los ciudadanos no cuentan con un patrimonio tan elevado.[71] Por ejemplo, cuando Autofrádates estaba a punto de asediar Atarneo, Eubulo le aconsejó que, luego de examinar cuánto tiempo le llevaría tomar el territorio, calculara el gasto que implicaría ese tiempo, y que él estaba dispuesto a abandonar Atarneo en ese mismo momento si le pagaba una cifra menor. Habiendo dicho [1267a 35] estas palabras, hizo que Autofrádates reflexionara y desistiera del asedio. .

En cierta medida, que los patrimonios de los ciudadanos sean iguales está entre los requisitos convenientes para que no se produzcan enfrentamientos de unos contra otros, pero en general puede decirse que esto no es tan importante. Pues también los notables podrían irritarse por considerarse indignos de estar en condiciones de igualdad con el resto, y por ello también [1267a 40] se muestran muchas veces hostiles y facciosos. Pero además, la ambición de los seres humanos es insaciable, y en un comienzo es suficiente [1267b] solo con dos óbolos; sin embargo, cuando esto ya se vuelve normal, necesitan siempre más, hasta el infinito.[72] Pues la

[71] La regla aconsejada es que la riqueza no sea causal de invasión extranjera. Aristóteles le objeta a Faleas no haber precisado un nivel de patrimonio tan alto que permita la actividad militar, pero lo suficientemente bajo como para hacer que el enemigo piense que la conquista no vale la pena.

[72] Nueva nota de la antropología negativa aristotélica: el ser humano es insaciable por naturaleza. La asignación de los dos óbolos (*diobolía*) correspondía a una suma asignada por el Estado para los ciudadanos de Atenas para permitirles asistir al teatro durante la celebración de los principales festivales públicos. La medida fue introducida por Cleofonte en torno al 411 a. C. (véase *Constitución de los Atenienses* § 28, 3). En Atenas existía un fondo público destinado a tal propósito conocido como el "teórico" (*theorikón*) (*Constitución* 43). Como en otros

naturaleza del deseo es ilimitada y la mayoría vive para su satisfacción. Así, más que nivelar los patrimonios, el principio que se debe seguir respecto de tales cuestiones [1267b 5] consiste en predisponer a los de noble linaje por naturaleza a que no quieran tener más posesiones, y por el otro, a los simples, a que no puedan (lo cual es posible toda vez que se los mantenga en inferioridad de condiciones pero no sufran injusticias).

Pero Faleas tampoco ha hablado correctamente acerca de la igualdad del patrimonio. En efecto, solo iguala la posesión de la tierra, mientras que también hay riqueza consistente en esclavos, [1267b 10] ganado y dinero, y una abundante provisión de recursos proviene de los denominados "bienes muebles". Así pues, hay que buscar la igualdad de todas estas cosas u ordenarlas según algún criterio de medida, o bien hay que permitirlo todo.

A partir de su legislación, sin embargo, es evidente que organiza una ciudad-Estado restringida, al menos si todos los artesanos serán esclavos públicos y no [1267b 15] contribuirán al número total de ciudadanos. Pero si es preciso que los que se dedican a las tareas comunes sean esclavos públicos, debe disponerse del modo que se llevó a cabo en Epidamno y tal como en una ocasión Diofanto propuso en Atenas. A propósito del régimen político de Faleas, puede uno ya hacerse una idea general, a partir de lo expuesto, de si se ha expresado o no [1267b 20] correctamente.

CAPÍTULO 8

Hipodamo de Mileto,[73] hijo de Eurifonte, inventó la grilla ortogonal de las ciudades y diseñó el trazado del Pireo; a

pasajes de la *Política*, Aristóteles piensa en el caso de Atenas, aunque no la nombre explícitamente (Newman II: 293; Schütrumpf II: 254-255).

[73] Hipodamo de Mileto fue un célebre arquitecto y planificador urbano griego, nacido en torno al 500 a. C. Trazó los planos del Pireo (puerto de Atenas) e introdujo la cuadrícula en la disposición urbana de la colonia de Turios (443 a. C.).

causa de su anhelo de fama, era alguien tan excéntrico en su vida cotidiana que a algunos les parecía que vivía de modo afectado por su abundante cabellera, [1267b 25] sus ornamentos costosos y, además, por su ropa sencilla pero abrigada (que llevaba no solo en invierno sino también en épocas veraniegas); pretendía ser un gran entendido de la naturaleza entera. Fue el primero de quienes, sin dedicarse a la práctica política, intentaron hablar acerca del mejor régimen político. Proyectaba una ciudad-Estado poblada por [1267b 30] diez mil habitantes, dividida en tres partes: una parte era la de los artesanos, otra la de los campesinos y la tercera, la combatiente y portadora de armas. Dividió el territorio en tres partes, una sagrada, otra pública y otra privada: era sagrada allí donde se realizaban las ceremonias acostumbradas para los dioses; era común aquella parte de la cual [1267b 35] habrían de vivir los guerreros; mientras que privada era la destinada a los campesinos. Creía también que existen solo tres clases de leyes, pues tres son las áreas en torno a las cuales se producen los juicios, a saber, injuria, daño y muerte. En su legislación establecía a su vez un único tribunal supremo, al cual deberían elevarse todas las causas que se consideraran [1267b 40] mal juzgadas; y disponía que este se hallara compuesto por algunos ancianos elegidos.[74]

Creía que las decisiones en los tribunales no debían llevarse a cabo por intermedio de una votación con guijarros, [1268a] sino que cada uno debía llevar una tablilla en la cual escribiera el veredicto, si es que era categóricamente condenatorio, o dejarla vacía, si era de total absolución; pero si la sentencia en parte condenaba y en parte absolvía, entonces debía precisarlo claramente. No creía, en efecto, que actualmente el tema se hallara bien legislado, por obligar a los jueces [1268a 5] a cometer perjurio al tener que sentenciar en un sentido o bien en otro.[75] Además, instituyó una ley a propósito de los que hubieran descubierto algo ventajoso para la ciudad-Estado, a saber, que recibieran una distinción, y otra para que los hijos de los que hubieran perecido en guerra recibieran sustento de los fondos públicos, convencido de que esto no había sido legislado aún por otros (sin embargo, esta ley existe actualmente en Atenas [1268a 10] y también en otras ciudades-Estado). Y respecto de los gobernantes, todos debían ser elegidos por el pueblo. Y por "pueblo" entendía las tres partes de la ciudad-Estado. Los magistrados elegidos debían ocuparse de los asuntos comunes y de las cuestiones relativas a extranjeros y huérfanos.

Así pues, estas son las medidas principales y más dignas de mención del ordenamiento de Hipodamo. [1268a 15]

[74] El modelo de tripartición de funciones que propone Hipodamo se remonta al ordenamiento que caracterizaba ancestralmente a los egipcios (VII 10, 1329a 40 y ss.; Platón, *Timeo* 24a y ss.) y que el mismo Platón adopta como lógica de división de la *pólis* y del alma en la *República*. La recurrente presencia de tríadas en la organización del régimen de Hipodamo marca posiblemente la influencia de tendencias pitagóricas. En *Acerca del cielo*, Aristóteles afirma que los pitagóricos "dividen todo en tres" (I 1, 268a 10 y ss.) (Newman II: 298; Schütrumpf II: 265-266). Hipodamo se inscribe armónicamente dentro de la cultura jurídica de los sofistas y del tipo de intelectual del círculo de Pericles en el siglo V a. C. (Rossetti, 1989).

[75] El método de votación por guijarros (*psephophoría*) era un procedimiento establecido para el dictado de sentencias de los jurados en los tribunales atenienses de la Heliea, que juzgaba las causas mayores (*Constitución de los Atenienses* § 68). No se permitía que los jurados hablaran entre sí. El sistema solo permitía dos posibilidades (culpable o no culpable): en caso de que el imputado fuera hallado culpable, se votaba una segunda vez para determinar entre la pena propuesta por la acusación y la que proponía la defensa, sin posibilidad de acordar la pena entre las partes en conflicto. El veredicto resultaba inapelable (OCD). Desde la perspectiva de Hipodamo, si los fallos de los jueces populares se limitaban a declarar al imputado culpable o inocente, merecedor o no merecedor del castigo, la administración de la justicia se volvía demasiado elemental y sumaria y no permitía establecer sentencias precisas que repararan las injusticias. Hipodamo desaprobaba que los jueces tuvieran que pronunciarse por sí o por no, declarando al imputado genéricamente culpable o genéricamente inocente, sin especificar a título de qué cada juez lo consideraba culpable o no culpable. De este modo, objetaba Hipodamo, los jueces eran inducidos a emitir sentencias inicuas al menos en parte, y así faltar a su juramento. Por ello proponía que cada juez pudiera especificar de algún modo el sentido de su voto (Rossetti, 1989: 322-323). Aristóteles critica a continuación la concepción de Hipodamo (véase 1268b 2 y ss.).

Podríamos problematizar, en primer lugar, la división del conjunto de los ciudadanos. En efecto, los artesanos, los campesinos y los que poseen armas participan todos de la ciudadanía, pero los campesinos no poseen armas, mientras que los artesanos no poseen ni tierra ni armas, de modo que llegan a ser prácticamente esclavos de los propietarios de armas.[76] [1268a 20] Asimismo, es imposible que participen de los honores cívicos completos[77] (pues es necesario que los generales, los guardias cívicos[78] y los cargos supremos se elijan entre los que poseen armas); pero si no participan del régimen, ¿cómo es posible que lleguen a estar bien dispuestos hacia el orden de la constitución? Por cierto que los propietarios de armas [1268a 25] deberían ser más poderosos que las otras dos partes; pero esto no es fácil si no son numerosos. Y si ese fuera el caso, ¿por qué otros y no solo ellos deben participar del régimen y retener la supremacía sobre la elección de los gobernantes? Más aun, ¿para qué le sirven los campesinos a la ciudad? Artesanos, en efecto, debe haber necesariamente, pues toda ciudad requiere de artesanos, [1268a 30] y ellos pueden subsistir, tal como en las demás ciudades, de su técnica. Mientras que los campesinos, si contribuyeran con el sustento de los propietarios de armas, podrían razonablemente conformar cierta parte de la ciudad-Estado; sin embargo, tal como sucede aquí, tienen terrenos privados y los cultivarán de modo privado.

Además, respecto de la tierra común de la cual los guerreros obtendrán [1268a 35] su sustento, si fuera cultivada por ellos mismos no habría esa diferencia entre la parte combatiente y la parte campesina que el legislador pretende. Pero si hubiera otros diferentes de los que cultivan sus terrenos privados y de los que combaten, esta será a su vez una cuarta parte de la ciudad-Estado, que no participa en

[76] "Propietarios de armas (*hópla*)" alude a los hoplitas, la clase de ciudadanos que tienen una renta tal que les permite costearse el armamento pesado.

[77] Es decir, de todos los derechos de ciudadanía.

[78] *Politophúlakes* eran también llamados ciertos magistrados de Larisa (v 6, 1305b 29).

absoluto sino que es ajena al régimen político. Sin embargo, [1268a 40] si se estableciera que sean los mismos los que cultivan sus propios terrenos y los comunes, el total cosechado será insuficiente para que cada uno cultive la tierra para abastecer a dos casas.[79] ¿Y por qué razón no podrían extraer [1268b] directamente el sustento, tanto para sí mismos como para los que combaten, de su tierra y de sus lotes? Sin duda, todas estas cuestiones resultan confusas.

Tampoco es correcta la ley relativa a las resoluciones de los jueces, según la cual debe juzgarse estableciendo sentencias diferenciadas aun cuando la acusación esté formulada de términos absolutos, [1268b 5] convirtiendo de este modo al juez en árbitro. Esto es por cierto posible en el arbitraje, incluso entre muchos árbitros (pues pueden hablar entre sí acerca del fallo), pero no puede serlo en los tribunales, sino que la mayor parte de los legisladores disponen incluso lo contrario de esto, a saber, que los jueces no hablen [1268b 10] entre sí.[80] Además, ¿cómo no va a ser confusa la sentencia cuando el juez crea que el acusado debe pagar, pero no la cantidad que pretende el demandante? Pues este reclama veinte minas, pero el juez propone diez minas –o a la inversa, el juez una cifra mayor y el demandante un monto menor–, otro juez propone cinco, otro más propone cuatro minas, y de este modo es claro que dividirán el fallo; [1268b 15] y unos aprobarán la propuesta de pena en su totalidad, mientras que otros no lo harán en absoluto. Así las cosas, ¿mediante qué procedimiento se computarán los votos? Por lo demás, precisamente si la acusación misma ha sido redactada en términos absolutos, de esta manera no es forzado a cometer perjurio el juez que, con justicia, condena o absuelve en términos absolutos: pues quien lo absuelve no

[79] Véase VII 10, 1330a 7.

[80] El arbitraje (*diaitía*) como procedimiento de resolución de disputas (tanto a nivel privado como público) se reconoce entre los griegos desde antiguas épocas, y consistía en la apelación a una persona o a un cuerpo neutral (el árbitro [*diaitetés*]), a cuyo veredicto acordaban someterse las partes en contienda. Véanse *Retórica* I 13, 1374b 19 y ss.; *Constitución de los Atenienses* §§ 53-54.

juzga que el acusado no debe nada, sino que cree que debe las veinte minas que se le demandan; [1268b 20] en cambio, comete sin duda perjurio aquel que lo condena totalmente a pesar de que no crea que debe pagar las veinte minas.[81]

Y establecer en la legislación que deben concederse ciertos grados honoríficos a quienes descubran algo útil para la ciudad-Estado no está libre de riesgos, y eso solo suena lindo de escuchar: de hecho, podría traer consigo a los acusadores profesionales e incluso cambios de régimen político.[82]

Pero esto lleva [1268b 25] a otro problema y a una investigación diferente: pues algunos plantean la cuestión de si resulta perjudicial o útil para la ciudad-Estado cambiar las leyes tradicionales en el caso de que alguien propusiera otras mejores.[83] Por ello, no resulta sencillo ponerse inmediatamente de acuerdo con quien impulsa un cambio semejante, si justamente no conviene cambiarlas; aunque es posible que algunos consideren la disolución de las leyes o [1268b 30] del régimen político como un bien para la comunidad. Y como ya hemos hecho mención de este tema, es mejor detenerse a precisarlo mejor.

En efecto, tal como dijimos, subsiste una aporía, y se podría opinar que es mejor el cambio. En las demás cien-

[81] El perjurio (*epiorkeîn*) implica el quiebre del juramento (*órkos*), en este caso de los jueces: dado que el juramento implicaba una aserción o una promesa reforzada por la invocación de un dios como testigo, el perjurio se acompañaba de una maldición. Virtualmente cualquier deidad podría ser invocada como testigo de un juramento, pero en los juramentos formales los griegos usualmente apelaban a una tríada de dioses que representaban el cielo, la tierra y el mar (Zeus, Gea o Deméter, y Poseidón) (OCD).

[82] "Acusadores profesionales" traduce *sukophántai*, sujetos habituados a realizar acusaciones judiciales ya sea para recibir la recompensa derivada de las acusaciones exitosas en ciertas causas, ya sea para ganar dinero extorsionando a quienes estaban dispuestos a pagar para evitar la acusación. Para la idea de que pequeños cambios en las leyes pueden generar trastornos constitucionales, véase V 7, 1307a 40 y ss. (OCD; Schütrumpf II: 275).

[83] Véase el discurso de Cleón en la antilogía de Mitilene (Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso* III 37, 3). Además del *Político* de Platón, el texto que parece estar detrás de los planteos de este capítulo es *Retórica* I 15.

cias, por cierto, esto es lo conveniente; la medicina, por ejemplo, ha cambiado sus reglas ancestrales, como también la gimnasia [1268b 35] y, por lo general, todas las técnicas y facultades. De modo que como hay que considerar también la política como una de ellas, resulta claro que lo mismo se aplica necesariamente a ella. Se podría afirmar que los hechos mismos son prueba de ello, pues las leyes antiguas eran bárbaras y demasiado simples. De hecho, los griegos andaban armados [1268b 40] y se compraban las mujeres unos a otros, y todo aquello que permanece de las antiguas leyes es quizá completamente absurdo.[84] En Cime, por ejemplo, existe una ley relativa a los asesinatos que establece que si el acusador presenta determinada cantidad [1269a] de testigos del crimen que sean parientes suyos, el acusado es condenado por asesinato.

En general, sin embargo, todos buscan el bien y no la fidelidad a la tradición ancestral por sí misma. Sea que hayan nacido de la tierra o que se hayan salvado de algún cataclismo, es verosímil que los primeros seres humanos [1269a 5] fueran semejantes a hombres vulgares e insensatos, tal como también se dice acerca de los que surgieron de la tierra, de modo que resultaría absurdo permanecer fieles a sus creencias.[85] Además de esto, tampoco es mejor si dejan inmutables las leyes que han sido escritas. En efecto, tal como sucede respecto de las demás técnicas, también en cuanto a la organización política es imposible escribir con exactitud sobre todas las cuestiones. [1269a 10] Lo que se redacta por escrito, en efecto, es necesariamente general, mientras que las acciones se llevan a cabo en el ámbito de lo particular.[86]

Por lo tanto, a partir de estos argumentos resulta manifiesto cuáles de entre las leyes se pueden cambiar y

[84] Posible referencia a la "Arqueología" de Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso* I 5, 3; 6, 1.

[85] Véase Platón, *Político* 294a.

[86] Véase el planteo y desarrollo de esta problemática en Platón, *Político* 294a 10 y ss. Véase también *Leyes* IX 875d y ss. Para Aristóteles, véanse III 11, 1282b 3 y ss.; III 15, 1286a 9 y ss.; *Ética Nicomaquea* V 14, 1137b 13 y ss.; *Retórica* I 14, 1374a 29 y ss.

cuándo; pero considerando la cuestión desde otro punto de vista, podría creerse que el asunto requiere de mucha precaución. Cuando la mejoría es pequeña, en efecto, acostumbrarse a derogar despreocupadamente [1269a 15] las leyes es perjudicial; en cuyo caso es evidente que se deben permitir algunas equivocaciones de los legisladores y de los gobernantes, pues la utilidad de cambiar las leyes no es tanta como el perjuicio de instalar la costumbre de desobedecer a quienes gobiernan.

Pero también resulta erróneo aplicar aquí el modelo relativo a las técnicas, pues no es lo mismo cambiar una técnica que una ley. La ley, en efecto, no tiene [1269a 20] ninguna fuerza para hacerse obedecer más allá de la costumbre, y esta no surge sino con el paso de mucho tiempo, de modo que cambiar fácilmente de las leyes vigentes a otras nuevas equivale a debilitar el poder de la ley.

Además, incluso si hubiera que cambiarlas, ¿acaso debe hacérselo con todas y en todo régimen político, o [1269a 25] no? ¿Podría realizarlo cualquiera o solo algunas personas determinadas? Estas alternativas, efectivamente, presentan enormes diferencias. Por ello nos apartamos por ahora de esta indagación, pues corresponde a otras ocasiones.[87]

CAPÍTULO 9

Acerca del régimen político de Lacedemonia y de Creta y a propósito de casi todos los demás regímenes existen dos cuestiones [1269a 30] por investigar: una, si se ha legislado correctamente o no en relación con el mejor ordenamiento; la otra, si hay algo que contradiga el principio fundamental y la organización de la constitución establecida para esos regímenes.

[87] Aristóteles no remite aquí a otra sección de la *Política* (eventualmente no conservada), sino que da razón de la digresión comenzada en 1268b 26 y que finaliza aquí (Schütrumpf II: 282).

Existe acuerdo, por cierto, en que el régimen que pretende gobernarse correctamente debe contar con tiempo libre respecto de las [1269a 35] tareas necesarias. Sin embargo, no es fácil de comprender de qué modo se logra. En efecto, los penestas de Tesalia se rebelaban frecuentemente contra los tesalios, y del mismo modo también los hilotas contra los espartiatas (como si estuvieran siempre listos para aprovecharse de las desventuras de sus dominadores). Pero en relación con los cretenses no ha sucedido aún nada por el estilo. La causa reside quizás en que [1269a 40] las ciudades-Estado vecinas, aun cuando combatían entre sí, no entablaron [1269b] alianzas con poblaciones rebeldes por no resultarles conveniente poseer periecos también ellas.[88] En cambio, los vecinos de los lacedemonios eran todos enemigos, tanto los argivos como los mesenios y los arcadios. Por su parte, en Tesalia también en los comienzos se rebelaban por [1269b 5] estar en guerra además contra los vecinos (aqueos, perrebos y magnesios). E incluso parece que, aunque no exista otra dificultad, ya resulta trabajoso ocuparse de cómo tratar con las poblaciones sometidas. Si se es indulgente, en efecto, se vuelven arrogantes y se creen dignos de tener iguales derechos que sus opresores, y si viven padeciendo afrentas conspiran [1269b 10] contra ellos y los odian. Así pues, resulta claro que aquellos a quienes les sucede esto con la población de hilotas no han descubierto el mejor modo de manejar la situación.[89]

[88] "Periecos" (*perioíkoi*, lit.: "quienes habitan los alrededores") era el nombre usualmente empleado para describir a las poblaciones vecinas que constituían grupos de ciudadanos de segunda categoría, es decir que no gozaban de derechos políticos completos (así en Creta, Elis, Tesalia y Esparta); sin embargo, la categoría de "periecos" también podía aplicarse a esclavos no libres. Es en este segundo sentido que se refiere Aristóteles a la capa sometida de la población que en Creta corresponde a los hilotas de Esparta (el mismo uso en II 10, 1271b 41, 1272b 18, aunque en 1271b 30 "periecos" parece aludir a la existencia en Creta de una capa de periecos libres sin derechos políticos completos) (OCD; Schütrumpf II: 302).

[89] Platón considera el mismo problema con relación a penestas e hilotas en *Leyes* VI 776c. Ambos grupos ya mencionados por Aristóteles en II 5, 1264a 34 y ss. Para las conflictivas relaciones entre los espartia-

Además, la permisividad para con las mujeres resulta perjudicial para el propósito del régimen político y para la felicidad de la ciudad-Estado. En efecto, tal como el hombre y la mujer son parte de la casa, resulta claro que [1269b 15] la ciudad-Estado debe también considerarse dividida en dos: el grupo de los varones y el de las mujeres. De modo que en el caso de todos aquellos regímenes en que está mal establecido lo referente a las mujeres, debe considerarse que se deja a la mitad de la ciudad-Estado por fuera de la regulación legislativa. Esto es precisamente lo que sucede en Lacedemonia, pues el legislador, pretendiendo hacer fuerte a la ciudad-Estado en su conjunto, lo consiguió [1269b 20] evidentemente respecto de los varones, pero descuidó lo referente a las mujeres, pues viven de un modo licencioso y completamente intemperante. En consecuencia, en un régimen de estas características necesariamente se estima la riqueza, sobre todo si las mujeres tienen el predominio, como sucede en la mayoría de las poblaciones combatientes y [1269b 25] belicosas (excepto entre los celtas y algunos otros entre los que manifiestamente se estima el sexo entre varones –pues, al parecer, el primero que compuso un mito acerca de la unión entre Ares y Afrodita no estaba desacertado: todos los guerreros, en efecto, se muestran proclives a las relaciones sexuales con hombres [1269b 30] o con mujeres–).[90] Por ello tuvo lugar tal predominio femenino entre los lacedemonios, y durante la época de su hegemonía muchos asuntos eran administrados por las mujeres.[91] Pero a decir verdad, ¿qué diferencia existe entre que gobiernen

tas y los hilotas en Lacedemonia, véanse Critias DK 88 B 37; Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso* IV 41, 3; 55, 1; 56, 2; 80, 2; V 14, 3; 23, 3. Para un caso de devenir faccioso entre los penestas en Tesalia, véase Jenofonte, *Helénicas* II 3, 36 (Schütrumpf II: 301).

[90] El *affaire* extramatrimonial entre Afrodita (casada con Hefesto) y Ares se narra en Homero, *Odisea* VIII 266-366.

[91] La época de la hegemonía espartana se extiende desde la victoria sobre Atenas en la Guerra del Peloponeso (404 a. C.) hasta la batalla de Leuctra (371 a. C.). Tal como se comprende a partir de pasajes como VII 14, 1333b 21 y ss. y VIII 4, 1338b 24 y ss., Aristóteles escribe en tiempos en que dicha hegemonía ya se había perdido.

directamente las mujeres y que los gobernantes sean súbditos de sus mujeres? Pues el resultado es el mismo. Y como la audacia no es útil para nada en los asuntos cotidianos y, de ser útil, [1269b 35] lo es solo para la guerra, incluso en este aspecto las mujeres lacedemonias fueron altamente perjudiciales, lo cual se manifestó claramente en el momento de la invasión de los tebanos. En efecto, no solo no fueron útiles en nada (como suele suceder en otras ciudades-Estado), sino que trajeron más confusión que los enemigos.[92]

Asimismo, parece lógico que la permisividad para con las mujeres se haya dado entre los lacedemonios [1269b 40] desde un comienzo: pues a causa de las campañas militares pasaban mucho tiempo [1270a] alejados de sus casas, combatiendo guerras contra los argivos y, a su vez, contra los arcadios y los mesenios; y en los períodos de ocio se ponían a disposición del legislador, modelados en la obediencia por la vida militar –la cual, en efecto, trae consigo muchas [1270a 5] partes de la virtud–; en lo referente a las mujeres, en cambio, afirman que Licurgo intentó someterlas a las leyes, pero como ellas opusieron resistencia, abandonó el intento.

Así pues, las causas de lo sucedido son estas, de modo que claramente son también las causas de este error. Pero nosotros no investigamos lo siguiente, a saber, a quién debe perdonarse y a quién no, [1270a 10] sino acerca de lo correcto y lo incorrecto. Y parece que el hecho de no hallarse establecido correctamente lo relativo a las mujeres, como se ha dicho también antes, no solo ha producido inconvenientes en el régimen político en cuanto tal, sino que ha contribuido en cierta medida a la codicia.

Asimismo, después de lo que se acaba de decir, se podría censurar la desigualdad de la propiedad. Pues ha sucedido que algunos llegaron a poseer un patrimonio excesivamen-

[92] Sobre la inutilidad de las mujeres espartanas en la guerra, véase Platón, *Leyes* VII 806a 5 y ss. Sobre el confuso comportamiento de las mujeres durante la invasión de Epaminondas en 369 a. C., véase Plutarco *Agesilao* 31, 4. En las *Helénicas*, Jenofonte nos ofrece una viñeta del comportamiento de las mujeres ante la invasión tebana (VI 5 28) (Schütrumpf II: 307).

te cuantioso y otros uno completamente exiguo, y por esto la tierra ha pertenecido a unos pocos. Pero esto también se halla mal dispuesto en las leyes. Pues el legislador impugnó la compra o la venta de la tierra que se posee, y lo hizo correctamente, [1270a 20] pero concedió el derecho de cederlos a voluntad. No obstante, tanto de aquel modo como de este el resultado es el mismo. Casi dos quintas partes de todo el territorio pertenecen a las mujeres, debido a que muchas se han convertido en herederas y a que se otorgan cuantiosas dotes. Hubiera sido mejor, sin embargo, [1270a 25] que no se estableciera dote alguna o bien que fuera pequeña o, en todo caso, moderada. Actualmente, sin embargo, es lícito que el padre entregue en matrimonio a su hija heredera a quien desee, pero si el que la da en matrimonio muere sin dejar testamento, el que obtiene su tutela puede darla a quien quiera.[93]

En consecuencia, en un territorio que era capaz de alimentar a mil quinientos caballeros y a treinta mil hoplitas, la cantidad de ciudadanos [1270a 30] ni siquiera llegaba a mil. Y ha quedado claro a partir de los hechos mismos que este ordenamiento era malo, pues la ciudad-Estado no soportó ni una sola derrota, sino que fue destruida por falta de hombres libres. Se dice que en la época de los primeros reyes extendían a otros la participación en la ciudadanía, de modo tal que en ese entonces [1270a 35] no llegó a haber escasez de hombres libres, aun cuando emprendieran prolongadas campañas militares. Y se dice también que en algún momento los espartiatas llegaron a ser diez mil.[94] De

[93] Sobre las hijas herederas según el derecho ateniense, véanse *Constitución de los Atenienses* §§ 9, 2; 42, 5; 43, 4; 56, 6; 58, 3.

[94] Se denomina "espartiatas" a los ciudadanos de Lacedemonia, aquellos que gozan de plenos derechos políticos, a diferencia de los "periecos" (ciudadanos de segunda categoría) y los "hilotas" (población sometida a una condición esclava). La "derrota" a la que se refiere Aristóteles es la batalla de Leuctra (371 a. C.), donde murieron 400 de los 700 espartiatas (Jenofonte, *Helénicas* VI 4, 15). Sobre la "falta de hombres" (*oliganthropía*) en Esparta, referida a la reducción del cuerpo de los ciudadanos-espartiatas, véanse Jenofonte, *Constitución de los lacedemonios* I 1; *Helénicas* III 5, 15; VI 5, 28.

todos modos, sean o no verdaderos estos dichos, es mejor que la ciudad-Estado acreciente el número de hombres nivelando la propiedad. La ley sobre la natalidad resulta contraria a tal reforma. [1270a 40] El legislador, en efecto, al pretender que hubiese la mayor cantidad posible [1270b] de espartiatas, alentaba a los ciudadanos a que tuvieran muchos hijos. Así, existe entre ellos una ley que exime del servicio militar al que engendre tres hijos, y el que engendre cuatro queda exento del pago de cualquier impuesto. No obstante, resulta manifiesto que si nacen muchos pero el territorio sigue dividido como lo está ahora [1270b 5] necesariamente habrá muchos pobres.

A su vez, también resultan defectuosas las disposiciones acerca del eforado. En efecto, esta magistratura retiene ella misma la supremacía sobre los asuntos más importantes, aunque todos los éforos proceden del pueblo en su conjunto, de modo que frecuentemente acceden al cargo individuos demasiado pobres que, por su falta de recursos, se tornan venales. [1270b 10] Lo cual se puso de manifiesto antes en muchas ocasiones, y también ahora en el caso de los andrios, pues algunos éforos, corrompidos por el dinero, hicieron todo lo que pudieron para arruinar por completo la ciudad-Estado. Y debido a que se trata de una magistratura demasiado poderosa y semejante a una tiranía, incluso los reyes se vieron forzados a luchar por granjearse su favor, de modo que también así [1270b 15] se fue deteriorando más el régimen político: sucedió, en efecto, que de una aristocracia se pasó a una democracia.[95]

De todas formas, este cargo público robustece el régimen político, pues el pueblo permanece tranquilo al participar de la magistratura más importante, por lo que, haya

[95] Cuando Aristóteles redacta este capítulo parece tener todavía por válidas las convocatorias de los éforos al pueblo de las que nos informa Tucídides (*Historia de la Guerra del Peloponeso* I 87, 2). Mientras que en IV 9, 1294b 29, Aristóteles remarca la elección popular de los *gérontes*, el elemento democrático de Esparta depende aquí de la elección de los éforos de entre los hombres del pueblo (otras referencias en II 6, 1265b 38-40; IV 9, 1294b 29-31) (Schütrumpf II: 318).

sucedido esto a causa del legislador o por azar, resulta conveniente para las cuestiones prácticas. [1270b 20] Pues si el régimen ha de ser preservado, todas las partes de la ciudad-Estado deben querer que exista y que permanezca el mismo. Los reyes se hallan dispuestos de tal modo a causa de la magistratura que ellos mismos ocupan; los notables, a su vez, por el consejo de ancianos [*gerousía*] (pues [1270b 25] este mismo cargo es una recompensa a la virtud), y el pueblo, por último, por el eforado (pues los éforos se designan de entre todos ellos). Sin embargo, respecto de esta última magistratura, por cierto que debería elegirse de entre todos, solo que no del modo en que se lleva a cabo ahora (pues resulta demasiado pueril). Además, retienen la supremacía sobre decisiones importantes aun siendo ciudadanos comunes y corrientes, y precisamente por ello es mejor que no juzguen por su propio criterio sino de acuerdo con normas escritas y conforme a [1270b 30] las leyes. El régimen de vida de los éforos no concuerda con el propósito de la ciudad-Estado, pues es demasiado licencioso, mientras que el de los demás se distingue, antes bien, por su dureza, hasta el punto de que no pueden sobrellevarlo y evaden furtivamente la ley para gozar de los placeres corporales.

Lo referido [1270b 35] a la magistratura de los ancianos tampoco se encuentra bien establecido entre ellos. Pues si fueran notables y estuvieran educados suficientemente en las virtudes varoniles, quizás uno podría decir que resultan convenientes para la ciudad-Estado. Sin embargo, es por cierto discutible que retengan de por vida la supremacía sobre decisiones importantes, pues así como existe una vejez del cuerpo, también existe una vejez [1270b 40] de la mente. Por lo demás, no es un factor que aporta seguridad que hayan recibido una educación en la cual el legislador mismo [1271a] no confía, porque no considera que sean varones buenos. Y es evidente que quienes han participado de este cargo de gobierno son sobornados con regalos y muestran favoritismos en muchos asuntos que conciernen a lo común. Precisamente por esto es mejor que no se los

exima de la rendición de cuentas, [1271a 5] tal como sucede actualmente. Se podría creer que la magistratura de los éforos controla todos los demás cargos de gobierno. Pero esto sería una atribución excesiva para el eforado, y no es este el modo en que decimos que debe llevarse a cabo la rendición de cuentas de los ancianos. Además, el procedimiento de elección de los ancianos es pueril por cómo se decide, y no es correcto tampoco [1271a 10] que el que sea apto para el cargo se postule él mismo; pues debe gobernar quien resulte merecedor de tal cargo, lo quiera o no lo quiera. Pero, en cambio, es evidente que el legislador hace precisamente esto también para el resto de su régimen político. En efecto, procurando que los ciudadanos se volvieran ambiciosos, se ha servido de este procedimiento para la elección de los ancianos: nadie [1271a 15] que no fuera ambicioso, en efecto, se postularía para gobernar. No obstante, prácticamente la mayoría de los delitos voluntarios ocurren por la ambición de honores y por la codicia de los seres humanos.

Respecto de la realeza, se determinará en otra argumentación si es mejor que exista en las ciudades-Estado o no.[96] Pero sin duda es mejor [1271a 20] designarlos no como se hace hoy en día en Lacedemonia, sino considerando el propio modo de vida de cada uno de los reyes. Resulta claro que el legislador ni siquiera cree que él mismo pueda convertirlos en notables, o por lo menos desconfía de que sean varones suficientemente buenos. Y precisamente por esto los lacedemonios los hacían participar de embajadas acompañados de sus adversarios personales[97] y consideraban que la preservación de la ciudad-Estado dependía [1271a 25] de la discordia entre los reyes.

Tampoco está correctamente legislado lo referido a las comidas comunitarias, llamadas "fondos comunes" [*phiditia*], por quien primero las estableció. Pues la reunión en común

[96] Se refiere a III 14 y ss.

[97] Probablemente piensa Aristóteles en la costumbre de que dos de los éforos acompañaran a los reyes en las campañas militares (Jenofonte, *Helénicas* II 4, 36).

debería ser costeada, antes bien, por el tesoro común, como en Creta. Pero entre los lacedemonios cada individuo debe contribuir, y algunos que son demasiado pobres no pueden [1271a 30] costear ese gasto, de modo que sucede lo contrario de lo que se propone el legislador. Pues quiere que el establecimiento de las comidas en común sea un factor democrático, pero legislado de este modo es lo menos democrático. En efecto, no es fácil participar para quienes son demasiado pobres, y aun así el siguiente rasgo distintivo del régimen [1271a 35] es para ellos tradicional, a saber, que el que no puede aportar su contribución no participe de la ciudadanía. Y algunos otros también han criticado la ley relativa a los almirantes, censurándola con razón. Es, en efecto, causa de discordia civil, pues junto con los reyes, que son generales vitalicios, el almirantazgo se halla establecido prácticamente como una segunda [1271a 40] realeza.

Precisamente como hace Platón en las *Leyes*, podría censurarse el principio fundamental del legislador del siguiente modo:[98] [1271b] el ordenamiento de las leyes en su conjunto apunta a una parte de la virtud, la guerrera, pues este orden resulta funcional a la dominación. Por esto se preservaron durante todo el tiempo que participaron en guerras, pero cayeron en la ruina tan pronto como alcanzaron la supremacía, a causa de no saber gozar de la paz y de no haber ejercitado ninguna [1271b 5] otra disciplina más importante que la guerrera.[99] Y el siguiente es un error no menor que este: pues consideran que los bienes por los que se combate se alcanzan más por la virtud que por el vicio, lo cual está bien, pero no están en lo correcto al suponer, sin embargo, que estos bienes son más importantes que la virtud.[100]

[98] Especialmente *Leyes* I 625d y ss.; 628e y ss.; 630d y ss.; II 667a; III 688a y ss.; IV 705d y ss.; VII 803d y ss.

[99] El mismo comentario en VII 14, 1334a 6 y ss. Confrontar con VII 15, 1334a 23 y ss.

[100] La guerra debe ser combatida en función de la paz y de la vida de ocio: véanse VII 14, 1333a 30 y ss., 1334a 2; VII 15, 1334a 14 y ss.; VIII 3, 1337b 29 y ss.; *Ética Nicomaquea* X 7, 1177b 4 y ss.; véase Platón, *Leyes* III 697a 10 y ss.

También está mal dispuesto lo concerniente a los [1271b 10] bienes comunes de los espartiatas. Pues en el tesoro público de la ciudad-Estado no hay nada previsto para quienes se ven forzados a emprender grandes guerras, y las contribuciones impositivas funcionan defectuosamente. Pues debido a que la mayor parte de la tierra pertenece a los espartiatas, entre ellos no se inspeccionan las contribuciones. Ha ocurrido incluso lo contrario de lo que el legislador consideró conveniente, [1271b 15] pues han hecho que la ciudad-Estado quedara despojada de bienes, mientras que los particulares se volvieron codiciosos.

Así pues, baste con lo dicho hasta este punto a propósito del régimen de los lacedemonios, pues estas son las principales cuestiones que se le podrían criticar.

CAPÍTULO 10

La constitución de Creta se halla muy próxima a la anterior, [1271b 20] y en los detalles no es peor, aunque en su conjunto esté menos pulida. En efecto, parece y se dice que la constitución de los lacedemonios ha imitado principalmente a la de Creta; y la mayor parte de las legislaciones antiguas están menos articuladas que las más nuevas.

Se cuenta que Licurgo, cuando salió de su patria [1271b 25] tras dejar la tutela del rey Carilo, pasó la mayor parte del tiempo en Creta debido a la comunidad de origen entre cretenses y lacedemonios; pues los lictios eran colonos de los lacedemonios, y quienes llegaron para fundar la colonia adoptaron el ordenamiento de leyes vigente entre quienes habitaban allí en ese momento. Y por esto actualmente los periecos [1271b 30] se rigen según el mismo tipo de leyes que ellos, en la creencia de que Minos fue el primero que estableció este ordenamiento legal.[101]

[101] Alusión a una posible capa de periecos libres en Creta (véase nota 88, II 9, 1269b 3) (Schütrumpf II: 334).

La isla parece proclive por naturaleza al dominio sobre Grecia y cuenta con un buen emplazamiento, pues controla todo el mar en torno al cual se hallan establecidos prácticamente todos los griegos. En efecto, dista poco, por un lado, [1271b 35] del Peloponeso y, por el otro, de Asia, a la altura del cabo Triopio y de Rodas. Por eso Minos conquistó el dominio del mar, y a algunas islas las sometió y a otras las colonizó, y finalmente, durante una incursión contra Sicilia, terminó allí su vida, cerca de Cámico.

El orden cretense está dispuesto [1271b 40] de modo análogo a la organización lacedemonia. En efecto, quienes se encargan de cultivar la tierra son para ellos los hilotas y para los cretenses, los periecos, y las comidas en común existen [1272a] en ambas ciudades-Estado, llamadas antiguamente por los lacedemonios no "fondos comunes" [*phiditiai*] sino "mesas de varones" [*andreiai*], tal como los cretenses, por lo cual resulta claro también que provienen de Creta. Además, es similar el ordenamiento del régimen político, pues los éforos poseen el mismo poder que quienes en Creta [1272a 5] se denominan "garantes del orden" [*kósmoi*], excepto que el número de éforos es de cinco mientras que los *kósmoi* son diez. Igualmente, los "ancianos" [*gérontes*] son los viejos, a quienes los cretenses denominan "consejo".

Primero hubo una realeza, pero luego los cretenses la abolieron y los *kósmoi* pasaron a asumir la conducción en la guerra. Y de la asamblea participan [1272a 10] todos, aunque esta no ejerce la supremacía más que en ratificar por medio del voto las resoluciones de los *gérontes* y los *kósmoi*.

Asimismo, las comidas comunitarias están mejor establecidas entre los cretenses que entre los lacedemonios. En Lacedemonia, en efecto, cada uno aporta una contribución por cabeza, y si no puede, una ley le impide participar de la ciudadanía, [1272a 15] como se ha dicho antes. En Creta, en cambio, existe una modalidad más comunitaria, pues de todos los frutos obtenidos, del ganado de tierras públicas y de las contribuciones que aportan los periecos se fija una parte para los dioses y para los servicios públicos de la comunidad, y otra para las comidas en común, de modo que

todos –mujeres, niños y hombres– se alimentan [1272a 20] del fondo común.

El legislador estableció sabias disposiciones para fomentar la frugalidad, considerada beneficiosa, y para separar a las mujeres, con el objetivo de que no tengan muchos hijos, permitiendo el sexo entre varones (acerca de cuya incorrección o no indagaremos [1272a 25] en otra oportunidad).[102]

Que lo referido a las comidas en común se halla mejor dispuesto entre los cretenses que entre los lacedemonios resulta entonces manifiesto, pero lo relativo a los *kósmoi* está peor dispuesto que lo concerniente a los éforos. Pues lo que está mal en la magistratura de estos últimos se da también, por cierto, en el oficio de aquellos, a saber, que cualquiera accede a dichos cargos. Pero lo que es conveniente para [1272a 30] el régimen lacedemonio no existe también en Creta: allí, en efecto, debido a que la elección se realiza entre todos los ciudadanos, el pueblo quiere que permanezca el régimen por participar de la magistratura más importante; aquí, por el contrario, los *kósmoi* no se eligen de entre todos sino de entre algunas familias, y los *gérontes* se designan de entre los que han ejercido como *kósmoi*.

Acerca de los *gérontes* podrían formularse [1272a 35] los mismos argumentos que a propósito de lo que sucede en Lacedemonia con los ancianos: en efecto, el hecho de que no tengan que rendir cuentas y el carácter vitalicio constituyen una recompensa mayor que su mérito, y el hecho de que no gobiernen de acuerdo con normas escritas sino según su propio arbitrio atenta contra la seguridad. El hecho de que el pueblo esté tranquilo sin participar de la ciudadanía no es en absoluto signo de que el orden esté bien organizado. Pues no hay ninguna [1272a 40] ganancia personal para los *kósmoi*, tal como la hay para los éforos, solo porque viven en una isla lejos de los que podrían corromperlos.[103]

[102] Sobre la unión: VII 16, 1335a 10 y ss. Sexo entre varones: Platón, *Leyes* VIII 836b y ss. Limitaciones a la natalidad: VII 16, 1335b 22 y ss.

[103] Para echar luz sobre el sentido de tal comentario, véanse V 8, 1308b 31 y ss.; 1309a 20 y ss.; V 6, 1306a 7 y ss. Para este riesgo en la oligarquía: V 2, 1302b 6 y ss.

El remedio que han dispuesto [1272b] para este error[104] es absurdo y no es propio de una constitución sino de un gobierno dinástico.[105] Pues muchas veces expulsan a los *kósmoi* por alguna conjura a manos de otros integrantes del gobierno o por particulares; y también es lícito que los *kósmoi* se alejen del cargo en mitad de su mandato. Todos [1272b 5] estos asuntos, por cierto, son mejores si se dan conforme a la ley antes que por voluntad humana, pues de lo contrario el criterio no es seguro. Lo peor de todo, sin embargo, es que a menudo los poderosos, cuando no quieren someterse a los procesos judiciales, socavan el poder de los *kósmoi*.[106] Por lo cual también resulta claro que el sistema cretense tiene algo de constitución, pero en rigor no es una constitución, sino más bien un gobierno dinástico. [1272b 10]

Al dividir al pueblo y a los partidarios del régimen suelen favorecer la anarquía, los conflictos facciosos y las luchas de unos contra otros: pero ¿en qué difiere tal situación de la desaparición temporal de la ciudad-Estado, tal como está establecida, o de la disolución de la comunidad política?[107]

Y que una ciudad se halle en esta condición es peligroso, [1272b 15] si los que quieren atacarla también tienen el poder de hacerlo. Pero, tal como se ha dicho, la ciudad-Estado se mantiene a salvo por su ubicación: en efecto, la lejanía ha producido el mismo efecto que las expulsiones de extranjeros.[108] Es por esto también que los periecos perma-

[104] Es decir, el error de asignar cargos tan importantes como los *kósmoi* y los *gérontes* a pocas familias poderosas.

[105] En el esquema constitucional aristotélico, el gobierno dinástico (*dunasteía*) se corresponde con la fase más extrema de la oligarquía, donde el mando supremo se halla en manos de un círculo extremadamente reducido que procede al margen de las leyes, del mismo modo que sucede en la democracia extrema y en la tiranía (IV 5, 1292b 4 y ss.; IV 6, 1293a 30 y ss.; VI 6, 1320b 31). Donde no rigen las leyes no hay constitución: IV 4, 1292a 32.

[106] La destitución de los *kósmoi* se enuncia en griego como *akosmía*, que también implica un estado de desorden general (*anarkhía/ataxía*).

[107] 1272b 12: "*anarkhía*" corresponde a una conjetura de Bernays adoptada en la edición de Ross (los manuscritos reportan "*monarkhía*").

[108] Para la institución de la "expulsión de extranjeros" (*xenelasía*)

necen junto a los cretenses, mientras que los hilotas se han rebelado en numerosas oportunidades.

Tampoco tienen los cretenses dominio sobre territorios en el exterior, y solo recientemente se ha producido en la isla [1272b 20] una guerra con el extranjero, la cual ha puesto de manifiesto la debilidad de las leyes de allí. Así pues, baste para nosotros con lo que hemos dicho acerca de tal régimen.

CAPÍTULO 11

Se cree también que los cartagineses se gobiernan bien y que en muchos asuntos están por encima del resto; en algunas cuestiones [1272b 25] se asemejan extraordinariamente a los lacedemonios. En efecto, estos tres regímenes (el cretense, el lacedemonio y, en tercer lugar, el cartaginés) están en cierto sentido muy próximos entre sí, mientras que respecto de otros asuntos difieren mucho. Y entre las medidas ordenadas muchas son correctas. Y es signo de un régimen bien compuesto que [1272b 30] el pueblo permanezca fiel al orden del régimen, y que no haya conflicto de facciones, lo cual es digno de mención, así como el hecho de que no haya surgido ningún tirano.[109]

Lo referente a las comidas en común de los compañeros está dispuesto de modo similar a los "fondos comunes"

en Esparta, véanse Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso* I 144, 2; II 39, 1; Jenofonte, *Constitución de los Lacedemonios* 14; Platón, *Protágoras* 342c; *Leyes* XII 950b. En contraposición con la apertura de Atenas hacia los individuos procedentes de otras *póleis*, Esparta exigía de todo extranjero ciertos permisos especiales que se revocaban con extrema facilidad, medida a tono con su economía cerrada y su política cultural de clausura ante infiltraciones foráneas.

[109] Llama la atención que Aristóteles incluya en este examen la organización política de una comunidad bárbara como Cartago (véase la enumeración de pueblos bárbaros guerreros en VII 2, 1324b 13). El hecho de que llame "*pólis*" a este orden y que lo coloque entre los regímenes bien gobernados implica que el enunciado de que los bárbaros son siempre y en todo caso individuos nacidos para servir como esclavos (I 2, 1252b 8) no puede generalizarse a la totalidad de la *Política* (Schütrumpf II: 344).

del régimen lacedemonio; mientras que la magistratura de "los Ciento Cuatro" es similar a la de los éforos (con la salvedad de que esta última es peor: [1272b 35] los éforos, en efecto, se eligen entre cualesquiera, pero los cartagineses eligen esta magistratura sobre la base del mérito), los reyes y el consejo de ancianos son análogos a los reyes y ancianos de allí. Y es también mejor que los reyes no sean todos de la misma familia, ni tampoco de una cualquiera, sino que si una familia se destaca en algo, los reyes se eligen de entre sus miembros, más que conforme a la edad. [1272b 40] Pues al ser establecidos como supremos sobre asuntos de importancia, si fueran hombres de poca valía causarían daños enormes, tal como los han causado ya a la ciudad-Estado [1273a] de los lacedemonios.

Ahora bien, la mayoría de las cuestiones que podrían criticarse por constituir desviaciones resultan precisamente comunes a todos los regímenes a los que nos hemos referido.[110] Pero respecto del principio fundamental de la aristocracia y de la república, en algunas cuestiones el régimen cartaginés se inclina más [1273a 5] hacia la democracia y, en otras, a la oligarquía. En efecto, los reyes retienen la supremacía junto con los ancianos sobre la decisión de presentar o no presentar algunos asuntos ante la asamblea del pueblo, siempre y cuando haya total acuerdo; en caso contrario, el pueblo se vuelve incluso supremo sobre ellos. Y cuando presentan asuntos ante el pueblo, no solo le permiten a este escuchar las opiniones [1273a 10] de los magistrados, sino que también le ceden el poder supremo de decidir sobre la cuestión. Y está permitido que quien quiera hable contra lo propuesto, lo cual no es lícito en otros regímenes.

[110] *Parékbasis* ("desviación") es un término técnico acuñado por Aristóteles que, en el marco de la clasificación expuesta en III 6-7, se refiere a aquellos regímenes donde quienes gobiernan lo hacen en beneficio propio, y no en aras del bien común (véanse también IV 2, 1289a 28 y ss.; *Ética Nicomaquea* VIII 12, 1160a 31 y ss.). Sin embargo, en este contexto parece aludir a las desviaciones de estos regímenes respecto de su principio fundamental (*hupóthesis*: II 9, 1269a 32) (Schütrumpf II: 351).

Son rasgos oligárquicos, por otra parte, el hecho de que los "cuerpos de cinco magistrados" [*pentárkhai*], que tienen el mando supremo sobre muchas cuestiones importantes, son designados por elección por parte de sus mismos miembros y también eligen ellos a "los Cien", la magistratura más importante,[111] y además el hecho de que [1273a 15] ejercen el cargo durante más tiempo que los otros (pues tienen poder incluso después de haber dejado el cargo y antes de asumirlo).

A su vez, deben ser considerados como rasgos aristocráticos el que no reciban renta y que no se elijan por sorteo, como también alguna otra cuestión de este tipo, y el hecho de que los procesos en su totalidad sean juzgados por los magistrados (y no algunos por unos y otros por otros, como en Lacedemonia). [1273a 20] Pero el ordenamiento de los cartagineses se desvía de la aristocracia principalmente hacia la oligarquía, según cierto razonamiento con el que acuerda la mayoría: creen, en efecto, que se deben elegir los gobernantes en razón no solo de la excelencia, sino también de la riqueza, pues es imposible que quien carece de recursos gobierne bien y goce de tiempo libre.

Por lo tanto, [1273a 25] si ser elegido por la riqueza es oligárquico y serlo por la virtud es aristocrático, este sería un cierto tercer orden, de acuerdo con el cual los cartagineses organizan las cuestiones concernientes al régimen político: en efecto, la elección se lleva a cabo teniendo en la mira ambos elementos, y sobre todo en el caso de los cargos más importantes, como los reyes y los generales. [1273a 30]

Pero debe considerarse como un error del legislador que exista esta desviación de la aristocracia. Pues desde el comienzo lo siguiente está entre las cuestiones más necesarias a tener en cuenta, a saber, que los notables puedan gozar del tiempo libre y no desempeñen tareas indignas ni cuando gobiernan ni tampoco en su vida privada. Pero si también es necesario preocuparse por los recursos disponibles [1273a 35] para el tiempo libre, está mal que las ma-

[111] Prácticamente idéntica a la de "los Ciento Cuatro", ya mencionada.

gistraturas más importantes, el cargo de rey y el de general, se puedan comprar. Pues esta ley hace de la riqueza algo más digno que la virtud, y vuelve codiciosa a la ciudad-Estado en su conjunto. En efecto, cualquiera sea lo que consideren digno de estima los que ejercen el poder supremo, necesariamente la opinión de los demás ciudadanos [1273a 40] seguirá la de ellos. Y allí donde no se valore primordialmente la virtud, no será posible tener un régimen aristocrático estable. [1273b]

Es comprensible que los que han comprado sus cargos estén acostumbrados a obtener ganancias de ellos, sobre todo cuando gobiernan por haber realizado un gasto importante: en efecto, si un hombre pobre, incluso aunque sea honrado, tiene el deseo de enriquecerse, sería absurdo que un hombre malvado no tenga deseos de hacer lo mismo luego de haber hecho semejante gasto. Por esto, deben ejercer el gobierno aquellos que tengan la capacidad de gobernar del mejor modo.[112] [1273b 5] Aunque el legislador dejara descuidado el bienestar de los notables, lo mejor hubiera sido que al menos se preocupara por asegurar que estén libres de atender las necesidades cotidianas mientras gobiernan.

Podría creerse que está mal que el mismo magistrado se desempeñe en muchos cargos (que es precisamente lo que estiman los cartagineses): pues una sola tarea se lleva a cabo del mejor modo por uno solo. Y es preciso que el legislador [1273b 10] vele para que esto ocurra, y no determine que el mismo individuo sea flautista y zapatero.

En consecuencia, allí donde la ciudad-Estado no es pequeña, la característica más propia del gobierno político reside en que la mayoría participe de las magistraturas; y también resulta más democrático, pues es lo que se condice más con lo común (tal como hemos dicho)[113] y cada una de las funciones de gobierno se cumplen mejor y más

[112] 1273b 5: preferimos la versión de los códices (*arist'arkheîn*) antes que la conjetura de Ross (*arist'argeîn*).

[113] En II 2, 1261b 1 y ss.

expeditivamente. Esto se vuelve claro a propósito de [1273b 15] las cuestiones militares y navales: pues en ambas el gobernar y el ser gobernado atraviesan, por decirlo así, todos los rangos.

Aun siendo de constitución oligárquica, evitan siempre del mejor modo el conflicto faccioso por medio del enriquecimiento de una parte del pueblo, que envían a las ciudades dependientes de Cartago. Pues de este modo purifican y vuelven estable el régimen. [1273b 20] Sin embargo, esto mismo es producto del azar, mientras que deberían estar libres de conflictos internos por obra del legislador. Ahora bien, si surge algún infortunio y la multitud se levanta contra los gobernantes, no existe ningún remedio establecido por las leyes para volver a la tranquilidad.[114] Así pues, de esta manera se hallan constituidos los regímenes políticos de Lacedemonia, Creta y Cartago, los cuales gozan con justicia de alta estima.

CAPÍTULO 12[115]

Entre los que han propuesto algo a propósito del régimen político, algunos no han participado en actividades políticas de ningún tipo, sino que han pasado la vida como ciudadanos particulares (y se ha hablado acerca de casi todos ellos, si había algo digno de ser mencionado), mientras que otros, en cambio, habiendo participado ellos mismos en política, han llegado a ser legisladores, [1273b 30] unos de sus propias ciudades-Estado y otros de algunas ciudades extranjeras. Y entre los legisladores, unos llegaron a ser

[114] La "tranquilidad" (*hesukhía*) aparece como criterio de enjuiciamiento de los tres regímenes (para Esparta II 9, 1270b 18; para Creta, II 10, 1272a 39).

[115] La exposición de este capítulo no coincide con el programa de II 1 ni con los pensamientos desarrollados en II 2-11. Por ello se ha dudado de su autenticidad, ya sea en parte, ya sea completamente. Tal duda se ve apoyada por la difícil conexión del capítulo con el resto del libro, tanto desde el punto de vista formal-argumental como desde su contenido (para un análisis de la cuestión, véase Schütrumpf II: 362-369).

artífices solo de leyes y otros también de constituciones, como Licurgo y Solón: en efecto, ellos establecieron tanto leyes como constituciones.

Acerca de la constitución de los lacedemonios ya se ha hablado; en lo que respecta a Solón, [1273b 35] algunos creen que llegó a ser un buen legislador. Pues abolió una oligarquía demasiado extrema, hizo que el pueblo dejara de ser esclavo y estableció una democracia tradicional, mezclando adecuadamente la constitución:[116] en efecto, el Consejo del Areópago es oligárquico, lo concerniente a las magistraturas electivas es aristocrático [1273b 40] y los tribunales son de carácter democrático.

Parece que Solón no abolió aquellas dos instituciones ya vigentes desde antes (el consejo [1274a] y el carácter electivo de las magistraturas), sino que estableció la democracia al dictaminar que todos los ciudadanos participasen en los tribunales. Por esto también algunos incluso le critican haber disuelto de hecho el poder de las otras dos instituciones al hacer que el elemento de la administración de la justicia, nombrado por sorteo, tuviera la supremacía sobre todo el régimen.[117] Efectivamente, una vez que esto se consolidó, hubo [1274a 5] quienes, halagando al pueblo como a un tirano, transformaron el régimen en la democracia que es actualmente: tanto Efialtes como Pericles disminuyeron el poder del Consejo del Areópago, y Pericles estableció una paga por la asistencia a los tribunales, y de esta manera cada uno de los jefes populares procedió a aumentar el poder del pueblo en dirección de la democracia actual.[118] [1274a 10]

Pero es manifiesto que esto no sucedió conforme al propósito de Solón, sino más bien debido a las circunstancias.[119] Pues el pueblo, que se convirtió en responsable de la supremacía naval durante las guerras médicas, se tornó arrogante y tomó para sí malos jefes, a pesar de la oposición política de los notables. Por lo demás, parece que Solón otorgó al pueblo [1274a 15] la facultad, absolutamente necesaria, de elegir magistrados y de pedirles rendición de cuentas, pues si el pueblo no tiene la supremacía sobre esto, podría sentirse esclavo y volverse enemigo. Y estableció que todas las magistraturas se nombraran de entre los notables y los ricos, de entre los "hombres de las quinientas fanegas" [*pentakosiomedímnoi*] y "hombres del yugo" [*zeugitai*] y, en tercer lugar, de entre los llamados [1274a 20] "caballeros" [*híppeis*]. Y la cuarta clase censitaria correspondía a los jornaleros [*thêtes*], que no participaban de ninguna magistratura.[120]

También llegaron a ser legisladores Zaleuco, entre los locrios epizefirios, y Carondas de Catania, tanto entre sus propios ciudadanos como para las demás ciudades-Estado calcídicas, en Italia tanto como en Sicilia. Algunos intentan incluso vincularlos, considerando, por un lado, [1274a 25] que Onomácrito fue el primer experto en legislación, entrenado en Creta (aunque era locrio y vivía allí en calidad de practicante del arte adivinatoria), y creyendo, por el otro, que Tales llegó a ser compañero de este, y que Licurgo y Zaleuco fueron discípulos de Tales y, finalmente, que Carondas fue discípulo de Zaleuco. Pero esto lo dicen sin la suficiente [1274a 30] consideración de la cronología.

Filolao de Corinto fue legislador de Tebas. Filolao era de la familia de los Baquíadas; se convirtió en amante de Diocles, el vencedor en los Juegos Olímpicos, y cuando este último abandonó su ciudad-Estado, horrorizado por el amor incestuoso de su madre Alcínoe, Filolao también se dirigió hacia Tebas. Allí fue que [1274a 35] ambos termina-

116 La democracia soloniana es calificada de tradicional o ancestral (*pátrios*, lit: "de los padres") en oposición a la última variante contemporánea y radical de democracia: véase v 5, 1305a 28; IV 14, 1298a 31. Véase la recapitulación de todos los cambios en la democracia ateniense según *Constitución de los Atenienses* § 41, 1 y ss.

117 *Constitución de los Atenienses* § 6, 2; 9, 2.

118 Véase IV 4, 1292a 11 y ss.

119 La argumentación general se corresponde con la expuesta en *Constitución de los Atenienses* § 9, 2.

120 Para tales clases censitarias, ver *Constitución de los Atenienses* § 7, 3.

ron sus días. Y aún hoy en día se muestran sus tumbas, emplazadas de modo que siempre pueden verse claramente una desde la otra, aunque una esté orientada hacia Corinto y la otra no. Efectivamente, cuenta el mito que ellos mismos ordenaron esta disposición para su sepultura: Diocles, por odio a la pasión de su madre, quiso que desde su tumba Corinto [1274a 40] no fuera visible; Filolao, por su parte, quiso que sí lo fuera. Así pues, por tal razón vivieron entre [1274b] los tebanos, y Filolao llegó a ser legislador de ellos, entre otras cuestiones, también sobre asuntos referidos a la natalidad, que aquellos llaman "leyes adoptivas". Y este es un rasgo peculiar legislado por aquel para preservar el número de los lotes de tierra. [1274b 5]

De Carondas no hay nada peculiar, excepto por los juicios por falso testimonio (de hecho, fue el primero que estableció el mecanismo de denuncia), pero por la exactitud de sus leyes, sin embargo, es más preciso incluso que los legisladores de hoy en día.

Lo propio de Faleas es la nivelación de las propiedades, lo peculiar de Platón es tanto la comunión de mujeres, hijos y propiedades como [1274b 10] las comidas en común de las mujeres; además, la ley sobre la ebriedad, según la cual los sobrios deben presidir los banquetes, y la ley relativa al entrenamiento militar, para que todos lleguen a ser ambidiestros por el ejercicio (considerando que no debe haber una mano útil y otra inútil).[121]

Están, además, las leyes de Dracón, que adaptó [1274b 15] a la constitución existente. Sin embargo, no hay nada peculiar en estas leyes que sea digno de mención, excepto la severidad en la magnitud de las penas.

También Pítaco llegó a ser artífice de leyes, pero no de una constitución. Una ley peculiar suya es la relativa a los ebrios, según la cual, en caso de que cometan algún delito, se les debe imponer una pena mayor que a los sobrios.

[121] Sobre la ebriedad véase *Leyes* I 637a y ss.; II 666a y ss., especialmente 671d y ss., 673d 10 y ss. Para el entrenamiento con ambas manos, *Leyes* VII 794d y ss.; *Ética Nicomaquea* V 10, 1134b 33 y ss.

Debido a que los que están ebrios, [1274b 20] en efecto, cometen más delitos que los que están sobrios, no contempló la convicción común de que se debe tener mayor indulgencia para con los borrachos, sino que apuntó a lo conveniente.

Y Androdamante de Regio llegó a ser legislador de los calcidios de Tracia, y a su autoría corresponden las leyes sobre el homicidio y las herederas. No obstante, no hay nada peculiar [1274b 25] que sea digno de mención sobre él.

Así pues, queden de esta manera consideradas las cuestiones relativas a los regímenes políticos, tanto los vigentes como los formulados por algunos.

LIBRO III

CAPÍTULO 1

Para quien investiga, a propósito del régimen político, en qué consiste y cuáles son sus características, probablemente la primera indagación debe examinar qué es la ciudad-Estado. Pues hoy en día se discute en torno a esto, y unos afirman que la ciudad ha realizado cierta acción, mientras que otros dicen que no ha sido la ciudad sino [1274b 35] la oligarquía o el tirano;[1] y vemos que todos los esfuerzos del político y del legislador están dirigidos hacia la ciudad-Estado, y el régimen político es un determinado ordenamiento de los habitantes de la ciudad.

Puesto que la ciudad-Estado se halla entre las cosas compuestas, como cualquier otro todo constituido a partir de muchas partes, es claro que debe [1274b 40] examinarse antes al ciudadano: en efecto, la ciudad-Estado es un conjunto de ciudadanos.[2] En consecuencia, hay que investigar a quién debe llamarse ciudadano y en qué consiste ser ciudadano. [1275a] Pues también el ciudadano es a menudo objeto de discusión: de hecho, respecto de un mismo indivi-

[1] Ejemplos de tales argumentos en Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso* III 62, 4 y Jenofonte, *Helénicas* III 5, 8. La misma problemática en III 3, 1276a 6 y ss.

[2] El método analítico consistente en descomponer el todo en partes se vuelve a aplicar como en el libro I, aunque aquí las partes de la ciudad no son ya comunidades sino ciudadanos (*polítai*). El programa de investigación del libro III conceptualiza la *pólis* en su sentido estrictamente político, es decir, como comunidad de ciudadanos con plenos derechos que participan de un mismo régimen político (*politeia*).

duo no están todos de acuerdo en considerarlo ciudadano, y sucede que quien es ciudadano en una democracia con frecuencia no lo es en una oligarquía.[3]

En rigor, hay que dejar de lado a quienes obtienen [1275a 5] el título de ciudadano de alguna otra manera distinta de la usual, como aquellos a quienes se los hace ciudadanos.[4] Pero no se es ciudadano por el hecho de habitar un cierto lugar (pues también los metecos y los esclavos comparten el sitio de residencia), ni tampoco lo son quienes participan de derechos tales como entablar procesos y ser llevados a juicio. Esto es posible también para quienes participan de tales derechos en virtud de acuerdos [1275a 10] –y en muchos lugares los metecos ni siquiera participan completamente de tales derechos, sino que deben tomar para sí necesariamente un tutor (de modo que participan de manera incompleta de tal comunidad)–.[5] Todos ellos están en la condición de los menores (que por la edad aún no están inscriptos) y de los ancianos (que se consideran eximidos de prestar funciones), [1275a 15] de quienes debemos afirmar que son ciudadanos de alguna manera, aunque no en sentido absoluto, sino añadiendo a los unos "incompletos" y a los otros "exentos" –o cualquier otra denominación de tal clase (es indiferente pues está claro lo que se quiere decir)–.[6] Efectivamente, buscamos

[3] Por ejemplo, un artesano manual no sería ciudadano en la oligarquía de Tebas (III 5, 1278a 21 y ss.).

[4] Para la concesión de la ciudadanía, véanse II 2, 1275b 26 y ss.; VI 4, 1319b 6 y ss.

[5] Se reconocía en la ciudad-Estado la permanencia (perpetua o temporaria) de individuos libres que no gozaban de las prerrogativas completas de la ciudadanía: tales sujetos eran llamados metecos (*métoikoi*), y según las ciudades podían participar también de ciertos derechos jurídicos en virtud de acuerdos (*súmbola*) entre la ciudad de origen y la ciudad de residencia del meteco (referidos en Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso* I 77, 1, a propósito de Atenas, proverbial en su apertura e integración de los extranjeros, a diferencia de Esparta). En ocasiones, los metecos necesitaban tener asignado un ciudadano tutor a su cargo (*prostátes*), con lo cual no eran beneficiarios directos de tales derechos (Newman III: 133).

[6] Recién a los 18 años los jóvenes nacidos de madre y padre atenien-

al ciudadano en sentido propio, al que no tenga ninguna falta que exija añadir una corrección; pues también respecto de [1275a 20] los que fueron proscriptos y los desterrados podrían problematizarse y resolverse dificultades por el estilo.[7]

El ciudadano en sentido propio no se define por ningún otro rasgo más que por participar de la decisión y por desempeñar magistraturas de gobierno. Entre las magistraturas, unas se delimitan temporalmente, de manera tal que para algunos cargos no está permitido que el mismo ciudadano ejerza en dos oportunidades, mientras que para otros se fijan determinados intervalos de tiempo; [1275a 25] por su parte, otras carecen de limitaciones, como las de juez o de miembro de la asamblea. Quizás alguien podría afirmar que estos no son realmente magistrados y que por ello no participan del gobierno; sin embargo, es ridículo que a quienes ejercen el mando supremo se los prive del título de magistrados.[8] Pero no demos importancia a esta dificultad, pues el argumento gira en torno al nombre: de hecho, no hay un nombre genérico que abarque al juez y al [1275a 30] miembro de la asamblea y que establezca cómo hay que llamarlos a ambos. Así pues, para fijar esa distinción, llamémosle "magistratura indeterminada" y consideremos ciudadanos a quienes participan de ella.

ses eran inscriptos en su demos como ciudadanos: véase *Constitución de los Atenienses* § 42, 1. Para la participación "incompleta" de los niños: III 5, 1278a 4 y ss. A los ancianos de su mejor constitución Aristóteles los exime de los cargos políticos y les asigna funciones sacerdotales: VII 9, 1329a 31 y ss.

[7] Los "privados de derechos" (*átimoi*, lit.: "deshonrados") eran individuos que perdían algunos o todos los derechos de ciudadanía. Para los delitos que determinaban la *atimía*, véase Andócides, *Sobre los misterios* § 73 y ss. En Atenas la *atimía* podía ser incluso temporaria (por ejemplo, para los ciudadanos que debían dinero al Estado, cuyos derechos estaban suspendidos hasta tanto no cancelaran la deuda). También los desterrados (*fugádes*) eran "de alguna manera ciudadanos", dado que tal condena podía revertirse (OCD; Schütrumpf II: 387-388; Newman III: 135).

[8] En IV 15, 1299a 14 y ss., Aristóteles discute este punto dentro de un abordaje general de las magistraturas.

Tal es la definición de ciudadano que estrictamente se ajustaría a casi todos los ciudadanos mencionados. Pero no hay que olvidar lo siguiente: cuando los sustratos que subyacen a ciertas cosas [1275a 35] son diferentes por la especie, y uno es primero, otro segundo y así sucesivamente, no hay nada en absoluto que esas cosas tengan en común –o casi nada–.[9] Y vemos no solo que los regímenes políticos difieren unos de otros por la especie, sino también que unos son posteriores y otros, anteriores: de hecho, necesariamente los erróneos y desviados serán posteriores [1275b] a los que carecen de errores –y luego será claro en qué sentido los llamamos "desviados"–. En consecuencia, es necesario que también el ciudadano sea distinto de acuerdo con cada régimen político.[10] Por lo tanto, aquel que hemos definido es ante todo ciudadano en una democracia, mientras que [1275b 5] en los otros regímenes políticos es posible que lo sea, aunque no necesariamente. En algunos regímenes políticos, en efecto, no existe el pueblo como actor político ni se reconoce la asamblea como institución regular (a

[9] El presupuesto de esta observación es una tesis que Aristóteles atribuye a los sostenedores de la teoría de las ideas y que consiste en que no hay una idea común a los miembros de una serie jerárquica regida por la anterioridad y la posterioridad (*Ética Nicomaquea* I 4, 1096a 17 y ss.). En este sentido, no puede haber una idea de número, dado que los números constituyen una sucesión de unidades en relación de anterior/posterior (confróntese también con *Ética Eudemia* I 8, 1218a 1 y ss.). Aristóteles retoma aquí dicha argumentación. La ciudadanía es una "cosa" (*prâgma*) que contiene en sí como "sustrato" subyacente (*hupokeímenon*) al régimen político. Los ciudadanos dependen del régimen político del mismo modo que una cosa depende del sustrato que la sustenta y le confiere su principio de individuación (C. Viano, *Aristotele. Politica. Costituzione di Atene*, Turín, UTET, 2006 [1992], p. 143, nota 4).

[10] Teniendo en cuenta que los regímenes políticos difieren por la especie y resultan jerarquizables en términos de anterioridad/posterioridad, los ciudadanos de los distintos regímenes serán totalmente diferentes unos de otros, o tendrán en común muy poco. El trasfondo de esta jerarquización entre regímenes puede hallarse en *Leyes* V 739a y ss. Sentido valorativo (y no temporal) de anterior/posterior: *Metafísica* B 3, 999a 13 y ss. Para una jerarquía entre desviaciones, véase IV 2, 1289a 38 y ss. Para la diferencia de especie entre los ciudadanos de distintos regímenes, III 6, 1278b 10 y ss.; III 13, 1283b 4 y ss. (Schütrumpf II: 392).

menos que sea convocada) y la administración de la justicia se reparte en secciones, tal como en Lacedemonia unos magistrados juzgan sobre unas causas y otros, sobre otras –lo concerniente a los contratos es propio de los éforos, los ancianos juzgan sobre los homicidios, e igualmente [1275b 10] alguna otra magistratura está a cargo de otras causas–; lo mismo sucede también en Cartago, pues algunas magistraturas juzgan sobre todos los procesos judiciales.[11]

Pero entonces la definición de ciudadano requiere una rectificación. En efecto, en otros regímenes políticos no democráticos quien es miembro de la asamblea y juez no es un gobernante de carácter indeterminado, sino un magistrado con una jurisdicción precisa: [1275b 15] pues a tales magistrados –a todos o bien a algunos– se les ha concedido el derecho de deliberar y juzgar acerca de todos los asuntos o bien acerca de algunos. A partir de lo dicho resulta claro, entonces, quién es el ciudadano: pues hablando en términos estrictos, decimos ya sin dilación que quien tiene el derecho de participar de la magistratura deliberativa y judicial es ciudadano de la ciudad-Estado, y llamamos "ciudad-Estado" [1275b 20] al conjunto de ciudadanos adecuado para una vida autosuficiente.

CAPÍTULO 2

Para el uso cotidiano, el ciudadano se define como aquel cuyos padres son ambos ciudadanos –y no solo uno de los dos, el padre o la madre–, mientras que otros llevan aun más lejos esta exigencia (como a dos, tres o más antepasados).[12] Pero aun definiéndolo así de modo rápido y útil para la práctica política, algunos se plantean la cuestión de [1275b 25] cómo aquel tercero o cuarto llega

[11] Para las dificultades a la hora de clasificar constitucionalmente a Esparta, véase IV 9, 1294b 33; para Cartago, II 11, 1273a 19.

[12] En Atenas, Pericles introduce como medida el criterio de doble procedencia de madre y padre, véase *Constitución de los Atenienses* § 26, 3.

a ser ciudadano.[13] Así, en parte formulando un problema, pero en parte con ánimo de burla, Gorgias de Leontinos dijo que del mismo modo que son morteros aquellos que han sido hechos [*pepoiémenoi*] por hacedores de morteros [*holmopoioí*], así también son lariseos aquellos que han sido hechos [*pepoiémenoi*] por sus artesanos [*demiourgoí*], pues por cierto existen ciertos "hacedores de lariseos" [*larisopoioí*].[14] Pero la cuestión es simple. [1275b 30] Efectivamente, si participaban de la ciudadanía conforme a la definición que ofrecimos, eran ciudadanos. Pues tampoco es posible que la definición en términos de "hijo de ciudadano y ciudadana" se ajuste a los primeros habitantes ni a los fundadores.

Pero aquella dificultad es quizá mayor en relación con quienes pasaron a participar de la ciudadanía luego de producirse un cambio constitucional, como en Atenas en la época de las reformas que [1275b 35] Clístenes llevó a cabo luego de la expulsión de los tiranos (pues inscribió en las tribus a muchos extranjeros y metecos esclavos).[15] Pero en estos casos lo que se discute no es quién es ciudadano, sino si lo es de modo justo o injusto. No obstante, podría plantearse además la cuestión de si aquel que no es ciudadano de modo justo deja de ser ciudadano, bajo la convicción de que "injusto" y "falso" [1276a] en última

[13] 1275b 25: en lugar del *pakhéos* que Ross retoma de la conjetura de Camerarius, preferimos la lectura *takhéos* de los códices.

[14] Juego de palabras que gira sobre el doble sentido de *demiourgoí*: "artesanos" y "magistrados". En muchas ciudades-Estado, entre ellas Larisa, los magistrados recibían dicha denominación –clara en la etimología de *demiourgía*: "trabajo para el pueblo" (*dêmos* + *érgon*)–. En este sentido, para Gorgias los *demiourgoí* son "hacedores de lariseos" [*larisopoioí*] en tanto determinan a quién confieren la ciudadanía de Larisa. Para Aristóteles no deben considerarse sin más como ciudadanos aquellos que adquieren la ciudadanía a manos de autoridades que "los hacen ciudadanos" (1275a 6), sino que hay que tener en cuenta qué derechos específicos se les confieren al asignárseles dicho rango (Newman III: 142-143).

[15] Clístenes introdujo su reforma de la Constitución ateniense luego de la expulsión de los hijos de Pisístrato (511 a. C.): véase *Constitución de los Atenienses* § 21 y ss.

instancia coinciden. Y puesto que vemos también que hay algunos que gobiernan injustamente, de los que diremos por cierto que gobiernan aun cuando lo hagan con injusticia, y como el ciudadano es definido por una magistratura con ciertas funciones (pues, como dijimos, ciudadano es el que tiene acceso a las magistraturas deliberativa y judicial), es claro que hay que afirmar [1276a 5] que quienes son ciudadanos de modo injusto también son ciudadanos.

CAPÍTULO 3

La discusión en torno a lo justo y lo injusto del ciudadano se enlaza con otra discusión ya abordada.[16] Pues algunos plantean la cuestión de si la que realizó una determinada acción fue la ciudad-Estado o no: por ejemplo, cuando de una oligarquía o una tiranía se pasa a una democracia; pues entonces algunos no quieren saldar las [1276a 10] deudas contraídas (con el pretexto de que no fue la ciudad sino el tirano quien contrajo el empréstito), como tampoco muchos otros contratos por el estilo, alegando que algunos regímenes se basan en la dominación y no persiguen el interés común.[17] Asimismo, si en una democracia algunos gobiernan desentendiéndose del interés común, hay que decir de modo semejante que son propias de la ciudad-Estado las acciones de tal régimen [1276a 15] político, en la misma medida en que lo son las de una oligarquía y las de una tiranía. Y parece que el argumento es en cierto sentido pertinente para la siguiente cuestión, a saber, cuándo hay que decir que la ciudad-Estado es la misma o bien no es la misma, sino que es otra. La vía más usual para tratar la dificultad procede sobre la base del lugar y de los seres

[16] Véase III 1, 1274b 34.

[17] Un correlato histórico de la indicación aristotélica puede buscarse en torno al 404 a. C. en Atenas, en ocasión de una deuda contraída por el gobierno oligárquico de los así llamados "Treinta Tiranos" con Esparta, deuda que el restaurado gobierno democrático se negaba a saldar (véase *Constitución de los Atenienses* § 40, 3).

humanos: pues es posible [1276a 20] también que el territorio y la población estén divididos, y que unos habiten en un lugar y otros en otro.

Ahora bien, hay que considerar que este problema reviste una dificultad menor: en efecto, dado que "ciudad-Estado" se dice de muchas maneras, el examen del asunto de algún modo se facilita.[18] Del mismo modo, si los pobladores habitan en un mismo lugar, ¿en qué medida [1276a 25] hay que considerar que la ciudad-Estado es una? Pues sin duda no lo será por las murallas: en efecto, sería posible levantar una única muralla alrededor del Peloponeso.[19] Algo por el estilo sería Babilonia y todo aquel territorio que tenga un perímetro más propio de una agrupación étnica que de una ciudad-Estado (y de Babilonia dicen que incluso al tercer día de haber sido tomada, cierta parte de la población no se había dado cuenta).[20] Pero el [1276a 30] examen de este problema será útil en otra oportunidad: pues el político no debe pasar por alto el tema del tamaño de la ciudad-Estado, ni el de la cantidad de habitantes, ni si conviene que esté conformada por un mismo grupo étnico o por más.[21]

Pero si la misma población habita el mismo lugar, ¿acaso debe decirse que la ciudad-Estado es la misma siempre que la estirpe de sus [1276a 35] habitantes sea

[18] "*Pólis*" como término que se dice de muchas maneras (*pollakhôs legómena*).

[19] Probable referencia a Lisias, *Discurso fúnebre en honor a los aliados corintios* § 44 y ss., donde se reproduce la (irónica) propuesta ateniense de que los espartanos rodearan todo el Peloponeso con una muralla.

[20] Para la fuente del comentario, Heródoto, *Historia* I 178 (donde describe los amplios muros que rodean el territorio) y I 191 (donde se describe la circunstancia de que una parte del *éthnos* no se había dado cuenta de la invasión). La misma problemática para la ciudad-ideal, en VII 4, 1326b 3 y ss. Para la distinción entre *éthnos* y *pólis*, véanse I 2, 1252b 19; II 2, 1261a 24-28.

[21] Véase VII 7, 1327b 38. El problema se encuentra tratado en Platón, *Leyes* IV 708b y ss. Sobre la debilidad interna de un Estado compuesto por una población mixta, véanse V 3, 1303a 25 y ss.; Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso* VI 17, 2 (Schütrumpf II: 405).

la misma, por más que siempre haya algunos que mueran y otros que nazcan (así como también solemos decir que los ríos son los mismos y que las fuentes son las mismas por más que la corriente del agua siempre surja y se aleje sucesivamente)? ¿O bien debe decirse que por una razón de tal clase la población es la misma, pero [1276a 40] la ciudad-Estado cambia?[22] Pues si la ciudad-Estado es precisamente un cierto tipo de comunidad, específicamente, una comunidad [1276b] de ciudadanos en un régimen político,[23] parecería que si llega a cambiar de especie, y pasa a ser diferente el régimen, necesariamente la ciudad-Estado no será la misma –tal como decimos de un coro que es distinto cuando es cómico y cuando es trágico, aun [1276b 5] cuando a menudo los seres humanos que los conforman sean idénticos–; lo mismo sucede también para toda otra comunidad y todo otro compuesto, si llega a ser diferente la forma de su composición, tal como decimos que la armonía de los mismos sonidos es distinta cuando es doria y cuando es frigia. Si esto es así, resulta manifiesto que debe resolverse si la [1276b 10] ciudad-Estado es la misma o no con la vista puesta en el régimen político, y es posible llamarla con otro nombre o mantener el mismo más allá de si los que la habitan son los mismos seres humanos o son completamente distintos. Y pertenece a otro discurso la cuestión de si hay que cumplir o no con los contratos públicos cuando la ciudad-Estado cambia de régimen político. [1276b 15]

[22] La continuidad de la población a través de la sucesión de generaciones (que quizás evoca el mito ateniense de la autoctonía tal como aparece en Tucídides, *Historia* II 36, 1) se ilustra con la analogía fluvial, y como el célebre paisaje conceptual del río de Heráclito (DK 22 B 91) plantea el problema de cómo relacionar el cambio y la permanencia. Para una crítica a Heráclito, véase *Metafísica* Γ 5, 1010a 10 y ss. (Schütrumpf II: 405).

[23] *Koinonía tôn politôn politeías*: definición precisa de ciudad-Estado en su sentido específicamente político. Véase III 1, 1274b 41.

CAPÍTULO 4[24]

A continuación de lo dicho debe examinarse la cuestión de si hay que considerar que la virtud del hombre bueno es la misma que la del buen ciudadano o no lo es. Pero, ciertamente, si debe llevarse a cabo una investigación sobre esto, primero hay que comprender al ciudadano a partir de cierto bosquejo a grandes rasgos. Así pues, tal como un navegante es un cierto miembro de una comunidad, así también [1276b 20] decimos lo mismo del ciudadano. Aunque los navegantes son desemejantes en sus capacidades –pues uno es remero, otro timonel, otro vigía y otro recibe alguna otra denominación por el estilo–, es claro que la definición más exacta de la virtud será específica para cada uno; aunque al mismo tiempo algo común se ajusta [1276b 25] a todos ellos, pues la preservación de la nave es tarea de todos ellos, y es esto lo que cada uno de los navegantes desea. Sin duda, del mismo modo también es tarea propia de los ciudadanos –por más que sean desemejantes– la preservación de la comunidad, y la comunidad consiste en el régimen político: por ello es necesario que la virtud del ciudadano se halle en conformidad con el régimen [1276b 30] político. Así pues, si hay muchas especies de regímenes políticos, resulta claro que no es posible que la virtud del buen ciudadano sea una sola, la virtud completa; sin embargo, de un hombre bueno decimos que lo es de acuerdo con una sola virtud completa.[25]

Así pues, evidentemente es posible que un ciudadano sea bueno sin poseer la virtud conforme a la cual un hombre es bueno; no [1276b 35] obstante, indagando la cuestión de otra manera también puede discutirse en relación con el mejor régimen político. Pues si es imposible que haya una ciudad-Estado compuesta en su totalidad por hombres buenos, al menos cada uno debe realizar bien la tarea que le es propia, y esto procede de la virtud; y puesto que es imposible que todos los ciudadanos sean semejantes, no [1276b 40] podría ser una sola la virtud del ciudadano y la del hombre bueno. Pues, por un lado, todos deben tener [1277a] la virtud del buen ciudadano –pues así debe ser en la mejor ciudad-Estado–, pero por el otro es imposible que sea para todos la virtud del hombre bueno –si no, necesariamente deberían ser buenos todos los ciudadanos de la ciudad-Estado buena–. Además, puesto que una ciudad-Estado se constituye a partir de componentes desemejantes [1277a 5] –y del mismo modo que un ser vivo se compone desde un comienzo de alma y cuerpo, el alma de razón y deseo, la casa de hombre y mujer, y la propiedad de amo y esclavo, así también la ciudad-Estado se compone de estos elementos y, además de ellos, de otros de especies desemejantes–, es necesario entonces que no sea una sola la virtud de todos los [1277a 10] ciudadanos, así como entre los miembros del coro tampoco coinciden la virtud del corifeo con la de cualquier coreuta.

A partir de lo dicho resulta manifiesto que en términos generales no se trata de la misma virtud. Pero ¿acaso habrá alguien en quien coincidan la virtud del buen ciudadano y la del hombre bueno? Evidentemente decimos que quien gobierna es virtuoso, bueno y prudente, pero el ciudadano [1277a 15] no necesariamente tiene que ser prudente.[26] También dicen algunos que desde un comienzo la educación de ciertos gobernantes debería ser distinta de la de los gobernados, tal como los hijos de los reyes se mues-

[24] Se produce en este capítulo un desacople argumentativo, conceptual y terminológico: III 1-3 no tienen continuidad clara con III 4-5, lo que es indicio de que ambos bloques textuales no fueron redactados en el mismo período: los capítulos 4-5 se remontarían a una etapa anterior a la definición de su propio concepto de ciudadano (Schütrumpf II: 408-417).

[25] Véase esta concepción del ciudadano en *Leyes* I 643e. Sobre la "virtud completa" (*aretè teleía*), *Ética Eudemia* II 1, 1219a 39; *Ética Nicomaquea* V 3, 1129b 26 y ss.

[26] 1277a 15: seguimos la conjetura de Congreve, adoptada por Ross (*políten ouk*), en lugar de la lectura de los manuscritos (*politikón*, en cuyo caso deberíamos traducir "el político no necesariamente tiene que ser prudente"), pues como se verá en el último párrafo de este capítulo, la virtud específica del político es la prudencia, mientras que la de los gobernados es la opinión verdadera (1277b 25 y ss.).

tran educados en la equitación y en la guerra.[27] Eurípides afirma: "no me interesan los refinamientos, sino aquellas cosas que la ciudad-Estado necesita"[28] –como si hubiera una educación propia del gobernante–. Pero si la virtud del buen gobernante [1277a 20] y la del hombre bueno es la misma, y como el ciudadano también es gobernado, no podría ser idéntica la virtud del hombre y la del ciudadano –excepto en el caso de un determinado tipo de ciudadano–:[29] en efecto, no coinciden la virtud del gobernante y la del ciudadano, y quizás a causa de ello también dijo Jasón que tenía hambre cuando no era tirano, dando a entender que no sabía vivir como un simple ciudadano.[30]

Sin embargo, ciertamente recibe mayor reconocimiento [1277a 25] la capacidad de gobernar y de ser gobernado, y se cree, correctamente, que la virtud del que se considera ciudadano consiste en ser capaz de gobernar y ser gobernado. Por consiguiente, si consideramos propia del hombre bueno la capacidad de mando, y como propias del ciudadano ambas actividades, mandar y ser mandado, entonces no podrían ser ambas igualmente dignas de elogio. Asimismo, puesto que se cree que quien gobierna y quien es gobernado deben aprender [1277a 30] cosas distintas y no las mismas cosas, y como el ciudadano debe conocer y participar de unas y de otras, lo que sigue podría ya colegirse.

En efecto, existe un dominio propio del amo [*arkhè despotiké*], y decimos que se ejerce sobre las tareas necesarias, y quien domina no debe saberlas hacer sino antes saber servirse de tales trabajos; lo otro es propio del esclavo [1277a 35] –y con "lo otro" me refiero al ser capaz de prestar asistencia en actividades serviles–. Y decimos que hay varias especies de esclavo, pues muchas son las ocupaciones serviles. Una parte de ellos la componen los trabajadores manuales; estos son, como su mismo nombre lo indica,

[27] Sobre educación para gobernantes y gobernados, véanse VII 14, 1332b 15 y ss.; 1333a 11 y ss.
[28] Nauck, § 16.
[29] A saber, el ciudadano que también es gobernante.
[30] Se refiere a Jasón, tirano de Feras (Tesalia) entre 385 y 370 a. C.

quienes viven a partir del trabajo de sus manos, entre los cuales se encuentra el artesano manual.[31] Por ello [1277b] antiguamente en muchos sitios los trabajadores manuales no tenían acceso a las magistraturas de gobierno, en todo caso antes de que la democracia llegara a su variante extrema.[32] Las tareas propias de estos subordinados no deben aprenderlas ni el buen político ni el buen ciudadano, excepto para sí mismos, [1277b 5] para su propia utilidad, pues así ya no sucede que uno se vuelve amo y el otro esclavo.[33]

Pero existe un tipo de mando [*arkhé*] que se ejerce sobre los semejantes por nacimiento y sobre los hombres libres. De hecho, decimos que este es el gobierno político [*arkhè politiké*], que el gobernante debe aprender siendo gobernado, tal como se aprende a mandar sobre la caballería sirviendo a las órdenes de un capitán de caballería, y a ser general [1277b 10] obedeciendo a las órdenes de un general –y así también jefe de regimiento y de compañía–. Por ello está bien dicho lo siguiente, a saber, que no es posible que gobierne bien quien no estuvo antes bajo el gobierno de otro.[34] Y mientras que la virtud del gobernante y la del gobernado es distinta, el buen ciudadano debe saber y ser capaz de dejarse gobernar tanto como de ejercer el gobierno, y esta misma es la virtud del ciudadano, a saber, conocer el gobierno [1277b 15] de los hombres libres bajo sus dos modalidades.

[31] Aristóteles aclara "artesano manual" (*bánausos tekhnítes*) puesto que no todos los llamados artesanos o técnicos son trabajadores manuales (por ejemplo, los médicos). El pasaje presenta una diferencia con IV 4, 1291b 18-25, donde los trabajadores manuales (*tò khernetikón*) se distinguen del grupo de los artesanos (*tò perì tàs tékhnas*) (Newman III: 166).
[32] "Por ello" (*diόper*): por ser esclavos (para la explicación, véase III 5, 1278a 6 y ss.).
[33] En tanto posesión, el esclavo pertenece a otro, su vida se conduce en función de otro que lo posee; el esclavo vive y trabaja no para sí mismo, sino para otros: véanse VII 8, 1328a 28 y ss.; VIII 2, 1337b 17-21; VIII 6, 1341b 10 y ss.
[34] Probable eco de un dicho de Solón: "gobierna primero aprendiendo a ser gobernado" (en Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, I 60). Véase *Leyes* 762e.

Sin duda, ambas funciones son también propias del hombre bueno, si la especie de moderación y de justicia de quien manda es distinta de la justicia y moderación de quien obedece;[35] y si también por la especie se distingue la virtud que corresponde al gobernado que es un hombre libre respecto de la virtud del gobernante, resulta claro que la virtud del hombre bueno no sería una sola –por ejemplo, la justicia–, sino que se distingue específicamente según mande u obedezca, tal como la moderación [1277b 20] y la valentía son distintas en el hombre y en la mujer –pues el hombre parecería cobarde si fuera valiente tal como lo es la mujer, y la mujer parecería charlatana si asumiera la misma conducta que para un hombre bueno se considera reservada (en efecto, la administración doméstica es distinta para el hombre y para la mujer: pues la tarea de uno consiste en adquirir propiedad, mientras que la función de la otra es cuidarla).

La prudencia [1277b 25] es la única virtud específica del que gobierna. Pues parece necesario que las otras sean comunes tanto a los gobernados como a los gobernantes, pero en rigor no es la prudencia la virtud del gobernado, sino la opinión verdadera:[36] pues el gobernado es como un fa-

[35] Para una modulación de la virtud según las diversas formas de dominio, específicamente con relación a dominantes/dominados y gobernantes/gobernados, véanse I 13, 1259b 32; 1260a 24.

[36] Aristóteles parece tener ante los ojos el texto de Platón, *República* IV 433c (donde se adscribe al gobernado la virtud de la "opinión verdadera" [*dóxa alethés*]). Para la concepción del político como prudente (*phrónimos*), Aristóteles se apoya en una opinión comúnmente aceptada: además de Isócrates (*Antídosis* 71) y de Jenofonte (*Ciropedia* I 6, 22), debe considerarse especialmente a Platón (*Gorgias* 491b, *República* IV 433c, *Político* 294a, *Leyes* III 694b), aunque para Platón y Aristóteles no se trata de la misma prudencia (*phrónesis*). Si toda posición de mando requiere de prudencia, especialmente la necesita quien está al mando de una ciudad-Estado: política y prudencia pertenecen al mismo hábito (*Ética Nicomaquea* VI 8, 1141b 23). Puede remitirse aquí al examen de la prudencia [*phrónesis*] de *Ética Nicomaquea* VI, donde Aristóteles reconoce en la figura de Pericles el ejemplo del político prudente por excelencia (1140b 7 y ss.; 1141b 23 ss). Para la relación con la virtud en la mejor ciudad-Estado, véase VII 9, 1328b 33 y ss. (Newman III: 160; Schütrumpf II: 424).

bricante de flautas, mientras que el gobernante es como el flautista que las toca.[37] Así pues, a partir de lo dicho resulta evidente la cuestión de si [1277b 30] la virtud del hombre bueno y la del buen ciudadano es la misma o es distinta, en qué sentido es la misma y en qué sentido es distinta.

CAPÍTULO 5[38]

Aún queda pendiente una de las discusiones concernientes al ciudadano: ¿acaso el verdadero ciudadano es aquel que tiene el derecho de participar de una magistratura o también hay que considerar ciudadanos a los trabajadores manuales? Ahora bien, [1277b 35] si deben considerarse como ciudadanos incluso quienes no participan de las magistraturas no es posible que la virtud mencionada sea propia de todo ciudadano (pues serían ciudadanos también los trabajadores manuales).[39] Y si ninguno de los trabajadores manuales fuera ciudadano, ¿en qué grupo deben ubicarse? Pues no son metecos ni extranjeros. ¿O afirmaremos que de este argumento no se deriva nada de absurdo, en la medida en que tampoco los esclavos [1278a] ni los libertos pertenecen a ninguno de los grupos mencionados? Lo cierto es que no hay que considerar ciudadanos a todos aquellos sin los cuales no existiría la ciudad-Estado, puesto que ni siquiera los niños son ciudadanos del mismo modo que los hombres, sino que unos lo son en sentido absoluto y los otros, bajo un supuesto –pues son por cierto ciudadanos [1278a 5], pero incompletos.[40]

[37] Para la analogía con el flautista y el fabricante de flautas, véase Platón, *República* X 601d y ss.

[38] Véase la nota 24 de III 4.

[39] Aristóteles parece operar aquí con un concepto de ciudadanía distinto de III 1, 1275a 30 y ss. Si bien los artesanos podrían participar en instancias colectivas de la deliberación y del juicio (por ejemplo, en asambleas o tribunales democráticos), parece exigirse aquí no una mera participación en la "magistratura indeterminada" sino el desempeño en cargos públicos, tal como se explicita en 1278a 35.

[40] Para la distinción entre "partes" (es decir, ciudadanos) y "condi-

En tiempos antiguos y en algunas ciudades los trabajadores manuales eran esclavos o extranjeros, por lo cual también hoy la mayor parte de ellos es de tal condición. Y la mejor ciudad-Estado no hará ciudadano a un trabajador manual.[41] Pero si también este fuera ciudadano, sin embargo, debe decirse que la virtud que adjudicamos al ciudadano no pertenece a cualquiera ni tampoco a todo hombre libre sino que es propia de todos aquellos [1278a 10] que están eximidos de los trabajos necesarios. Y entre quienes realizan los trabajos necesarios, los que desempeñan tales servicios para uno solo son esclavos, mientras que los trabajadores manuales y jornaleros son de empleo común.[42] Y si a partir de este punto avanzamos un poco en el examen, resultará manifiesto cuál es la condición de unos y de otros. Pues lo dicho aclara el asunto.

Dado que los regímenes políticos son varios, también es necesario [1278a 15] que sean varias las especies del ciudadano, y sobre todo del ciudadano en cuanto "gobernado". De modo que en cierto régimen político el trabajador manual y el jornalero serán necesariamente ciudadanos, pero en ciertos regímenes es imposible que lo sean, por ejemplo en cualquiera de los que se llaman "aristocráticos", en los cuales las magistraturas se asignan de acuerdo con la virtud y conforme al mérito; pues el modo de vida del [1278a 20] trabajador manual o del jornalero los vuelve incapaces de practicar los asuntos propios de la virtud. Y en las oligarquías no es posible que el jornalero sea ciudadano (pues el acceso a los cargos públicos depende de calificaciones censitarias elevadas), aunque sí es posible que lo sea el artesano manual (pues la mayoría de los artesanos se enriquecen). En Tebas había una ley que prohibía participar [1278a 25] de una magistratura a todo aquel que no hubiera permanecido diez años alejado del mercado. Pero en muchos regímenes políticos la ley llega a admitir como ciudadanos también a algunos extranjeros: de hecho, en ciertas democracias es ciudadano el nacido de una ciudadana, y en muchos regímenes sucede lo mismo con los hijos ilegítimos. Pero puesto que conceden la ciudadanía a ellos por falta de [1278a 30] ciudadanos legítimos –efectivamente, se sirven de leyes de este tipo a causa de la escasez de hombres libres–,[43] sin duda cuando la multitud crece van apartando progresivamente primero a los nacidos de esclavo o esclava, luego a los nacidos de mujeres ciudadanas, y finalmente solo reconocen como ciudadanos a los nacidos de padre y madre ciudadanos.

Así pues, a partir de ello resulta manifiesto que hay muchas especies de ciudadano y que se [1278a 35] llama principalmente ciudadano a quien participa de los cargos públicos [*timôn*]; así también escribió Homero: "como cierto extranjero que no recibe honores" [*atímeton*], pues quien no participa de los honores cívicos [*timôn*] es como un meteco.[44] Pero allí donde la exclusión de las magistraturas se realiza de modo encubierto es para engañar a quienes habitan en la misma ciudad.[45]

Sobre si debe considerarse que es la misma o distinta [1278a 40] la virtud de acuerdo con la cual un hombre es bueno y aquella según la cual es bueno un ciudadano, resulta claro [1278b] a partir de lo dicho que para determinada ciudad-Estado coinciden, pero en alguna otra son diferentes; y aquella persona en la cual coinciden no es cualquier individuo, sino el político, es decir, quien ejerce el mando supremo (o bien es capaz de ejercer tal mando),

---

ciones necesarias" (lit.: "aquellas sin las cuales no", *hôn áneu ouk*), véase VII 8, 1328a 23. Véase también la distinción platónica entre "causas" y "causas concomitantes" (*aitíai* y *sunaitíai*), que en el *Político* resulta funcional a la determinación diferencial del saber del estadista (281d y ss., especialmente 287d y ss.).

[41] Véase VII 9, 1328b 33 y ss.

[42] 1278a 12: preferimos los manuscritos que reproducen *koinê* antes que la opción de Ross por *koinoí*.

[43] Sobre las medidas para contrarrestar la reducción del cuerpo de ciudadanos (*oliganthropía*), véanse II 9, 1270a 34 y ss.; VI 4, 1319b 6 y ss.

[44] *Ilíada* IX, 648; XVI, 59. Juego de palabras entre los dos sentidos de *timé*: "honor" y "cargos públicos".

[45] Para los procedimientos constitucionales fraudulentos, véanse IV 13; VI 7, 1321a 31 y ss.

por sí mismo o bien junto con otros, sobre el cuidado de los asuntos de la comunidad. [1278b 5]

CAPÍTULO 6[46]

Luego de haber determinado estas cuestiones, hay que investigar a continuación si debemos considerar que existe un solo régimen político o varios, y si hay varios, cuáles y cuántos son, y qué diferencias hay entre ellos. Un régimen político es el ordenamiento de una ciudad-Estado en relación con las magistraturas, y principalmente con la magistratura suprema sobre todos los asuntos.[47] Pues en todas partes el poder supremo lo tiene [1278b 10] el cuerpo cívico gobernante de la ciudad-Estado, y el régimen político es el cuerpo cívico gobernante.[48] Me refiero, por ejemplo, a que en las democracias el mando supremo lo ejerce el pueblo, mientras que, por el contrario, en las oligarquías queda en manos de una minoría, y así también decimos que el régimen político de estas es distinto al de aquellas.[49] Y a este mismo razonamiento apelamos también para los otros regímenes. Sin duda, en primer lugar debe establecerse como fundamento cuál es el fin para el cual [1278b 15] se halla constituida la ciudad-Estado y cuántas son las especies de poder que se ejercen sobre los seres humanos y sobre la vida en comunidad.

[46] Aquí comienza propiamente el tratamiento de los regímenes políticos. Se retoma la definición constitucional de ciudad-Estado de III 1 y se la lleva a su especificidad, apuntando al cuerpo cívico gobernante (*políteuma*).

[47] Sobre la expresión *kúrios pánton* para marcar la instancia suprema de gobierno político dentro de una ciudad-Estado, véanse VI 4 1292a 26; *Retórica* I 8 1356b 27.

[48] "Cuerpo cívico gobernante" (*políteuma*) nombra el momento decisivo de la arquitectura de la ciudad-Estado aristotélica, es decir, el conjunto de aquellos ciudadanos que gozan de plenos derechos políticos, habilitados a participar de las magistraturas y de las instancias últimas de decisión dentro del régimen político.

[49] Etimológicamente, "democracia" es el gobierno del pueblo (*dêmos*) mientras que "oligarquía" es el gobierno de los pocos (*óligoi*).

En los primeros discursos, en los que se trató la administración doméstica y la esclavitud, también se dijo que por naturaleza el ser humano es un animal político.[50] Así, aun cuando no necesiten de la ayuda mutua, [1278b 20] no por eso los seres humanos desean menos vivir juntos, sino que la utilidad común los reúne, y cada uno participa de la vida buena en la medida en que le corresponde. Así pues, la vida buena es principalmente el fin tanto en común como separadamente; pero también se unen y en conjunto mantienen la comunidad política por la mera vida. Pues quizás también hay algún aspecto [1278b 25] de lo bueno en el mero vivir tomado en sí mismo, si en el modo de vida no predominan en exceso las circunstancias difíciles. Y está claro que la mayoría de los seres humanos soportan muchos sufrimientos al luchar por su vida, como si hubiera en ella cierto regocijo y dulzura naturales.

En cuanto a los modos de poder de los que [1278b 30] se habla, resulta fácil distinguirlos, pues también en los discursos exotéricos los hemos discutido con frecuencia.[51] Uno es el dominio del amo, y aunque en verdad al esclavo por naturaleza y al amo por naturaleza conviene lo mismo, no por ello deja de ejercerse tal dominio en interés del amo, y solo por [1278b 35] accidente para beneficio del esclavo (pues no es posible que la esclavitud subsista si el esclavo muere). Por otro lado, el poder sobre los hijos, la mujer y la casa en su conjunto, al que denominamos "administración doméstica", se ejerce por cierto en beneficio de los dominados o bien para alguna utilidad común a ambos: por sí mismo se ejerce para los dominados, tal como lo vemos también a propósito de otras [1278b 40] técnicas, como la medicina y la gimnasia, aun cuando, por accidente, [1279a] podría estar al servicio de los que dominan. En efecto,

[50] I 2, 1253a 1.

[51] "Discursos exotéricos" (*exoterikoîs lógois*) puede referir a los "discursos publicados", divulgados por fuera de la escuela, por oposición a los escritos de circulación interna (llamados "acroamáticos" o "esotéricos"), aunque también puede aludir a tratamientos excéntricos respecto de las investigaciones filosóficas (Newman III: 189).

nada impide que a veces el maestro de gimnasia sea también él mismo uno de los practicantes, tal como el timonel es siempre uno de los navegantes. Así pues, el maestro de gimnasia [1279a 5] o el timonel apuntan al bien de sus subordinados, pero cuando uno o el otro llega a subordinarse también, pasa a participar de la utilidad por accidente (en efecto, uno se vuelve navegante y el otro, aun siendo maestro de gimnasia, se convierte en discípulo). Por ello también, en relación con las magistraturas políticas, cuando el régimen se halla constituido sobre la base de la igualdad y la semejanza entre los ciudadanos, consideran justo ejercer el gobierno por turnos. Lo cual sucedía [1279a 10] antes naturalmente, porque consideraban justo asumir por turnos la carga de los servicios públicos, y dejaban que otros velaran por su bien privado, tal como ellos mismos habían velado por la conveniencia de estos durante su mandato; pero ahora, a causa de las ventajas que se extraen de los asuntos públicos y del gobierno, desean ejercer el mando continuamente, como si quienes desempeñaran magistraturas estuvieran siempre enfermos y solo en la función pública [1279a 15] lograran curarse. Pues si los cargos tuvieran este efecto, los perseguirían con idéntico celo.[52]

Por tanto, resulta manifiesto que todos aquellos regímenes políticos que apuntan hacia el interés común son correctos de acuerdo con un criterio absoluto de justicia, y que todos aquellos que miran solo hacia la utilidad de los

[52] Esta comparación con los tiempos antiguos presupone el retrato ideal que Isócrates hace de Atenas cuando el Areópago era una institución fuerte (*Areopagítico* § 24). La rotación de gobernantes y gobernados no se fundamenta aquí en que todos tienen el mismo derecho de participar del gobierno (como en II 2, 1261a 39 y ss. o en III 16, 1287a 10 y ss.) sino en la ventaja que los gobernados extraen del gobierno político. La carga que para los gobernantes implica el servicio público exigido por la magistratura –un tópico en Platón, *República* I 343e; Heródoto, *Historia* I 97, 2; Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* II 1, 8– no puede recaer siempre sobre los mismos, y ellos también tienen el derecho de rotar, para tener a su vez parte en los beneficios de ser gobernados. Para el necesario equilibrio entre ventajas recibidas y servicios públicos prestados, véase *Ética Eudemia* (VII 10, 1242b 28 y ss.). Véanse también IV 4 1291a 35 y ss.; VI 7, 1321a 31 y ss. (Schütrumpf II: 455-456).

propios gobernantes son erróneos y constituyen desviaciones respecto de los regímenes correctos: [1279a 20] pues son despóticos, mientras que la ciudad-Estado es una comunidad de hombres libres.

CAPÍTULO 7

Habiendo precisado estos asuntos, a continuación hay que considerar cuántos son los regímenes políticos y, entre estos, en primer lugar, cuáles son los regímenes correctos: pues una vez que estos se hallen definidos, también resultarán evidentes sus desviaciones. Puesto que "régimen político" y [1279a 25] "cuerpo cívico gobernante" significan lo mismo, y el cuerpo cívico gobernante ejerce el mando supremo en las ciudades-Estado, necesariamente el mando supremo debe residir o en uno, o en pocos o en la mayoría, y cuando uno, pocos o la mayoría gobiernen para el interés común, necesariamente estos serán los regímenes políticos correctos, mientras que serán desviaciones cuando gobiernen en función de la utilidad privada de uno, [1279a 30] de los pocos o de la multitud. En efecto, o no corresponde llamar ciudadanos a los que no participan, o deben participar del beneficio. Tenemos la costumbre de llamar "realeza" a aquella monarquía que tiene la vista puesta en el interés común, y "aristocracia" al cuerpo cívico compuesto de pocos, pero más de uno (ya sea porque los mejores [*áristoi*] gobiernan, [1279a 35] ya sea porque apunta a lo mejor [*tò áriston*] para la ciudad-Estado y para los que participan de ella); y cuando la multitud dirige los asuntos públicos de acuerdo con el interés de la comunidad, se aplica el nombre común a todos los regímenes: república.[53] Y sucede así de modo razonable: pues es posible que uno o unos pocos se distingan por su virtud, pero ya es difícil que la muchedumbre [1279a 40] se ajuste exactamente a la virtud com-

[53] "República" traduce el uso específico de *politeia* como uno de los regímenes políticos.

pleta, aunque prevalezca en la virtud [1279b] guerrera –la cual se da efectivamente en la multitud: precisamente por ello, en este régimen político la parte suprema coincide con el elemento guerrero, del cual participan quienes poseen las armas–.[54] Respecto de los regímenes mencionados, las desviaciones son las siguientes: de la realeza, la tiranía; de la aristocracia, [1279b 5] la oligarquía, y de la república, la democracia. Pues la tiranía es una monarquía que mira a la conveniencia del monarca; la oligarquía, a la de los ricos; y la democracia, a la de los que carecen de recursos; pero ninguno de estos regímenes apunta al beneficio de la comunidad.[55] [1279b 10]

CAPÍTULO 8

Hay que tratar un poco más extensamente en qué consiste cada uno de estos regímenes políticos; pues también subsisten algunas dificultades, y para quien filosofa con método en torno a cada uno de estos regímenes (y no los considera solamente desde el punto de vista de la práctica) resulta apropiado no descuidar ni dejar de lado nada, sino hacer visible la verdad referente a cada asunto. [1279b 15] Tal como se ha dicho, la tiranía es una monarquía que ejerce un dominio despótico sobre la comunidad política; hay oligarquía toda vez que quienes tienen el poder supremo en el régimen político son los que poseen grandes patrimonios y, por el contrario, hay democracia cuando son supremos quienes no poseen abundancia de patrimonio sino que son pobres.

[54] Ser propietarios de armas pesadas está ya indicado como nota distintiva de la república en II 6, 1265b 28 y ss. Véanse IV 13, 1297a 29 y ss.; VI 7, 1321a 12 y ss.

[55] Se reproduce sobre el final del capítulo el criterio de clasificación constitucional que presenta Trasímaco en la *República* de Platón (I 338e), lo que conviene a quienes gobiernan, solo que Aristóteles lo restringe a las constituciones desviadas, que no son *todos* los regímenes (como quiere el sofista) (Schütrumpf II: 468).

Una primera dificultad se da en relación con la definición. Pues si muchos hombres ricos [1279b 20] accedieran al mando supremo en la ciudad-Estado (y hay democracia toda vez que el poder supremo recae sobre la multitud) –y del mismo modo, a la inversa, sucediera en algún lugar que los pobres fueran numéricamente inferiores a los ricos, pero por ser más poderosos ejercieran el poder supremo dentro del régimen político (y se afirma que hay oligarquía allí donde el poder supremo lo ejerce un grupo [1279b 25] de pocos)–, entonces parecería que los regímenes políticos no se hallan correctamente definidos. Sin embargo, aun si se designa a los regímenes políticos combinando el menor número con la riqueza y el mayor número con la pobreza –y entonces la oligarquía se define como aquel régimen en el que las magistraturas están en manos de los ricos, que son pocos en número, y la democracia como aquel régimen en el que los pobres, siendo muchos en número, son los que ejercen los cargos– subsiste [1279b 30] otra dificultad. En efecto, ¿qué nombre daremos a los regímenes políticos recién aludidos, aquel en el que los ricos son mayoría y aquel en el que los pobres son minoría, cuando unos y otros ejercen el mando supremo en sus respectivos regímenes, si no hay ningún otro régimen político además de los ya mencionados?

Pues bien, al parecer el razonamiento pone de manifiesto que el hecho de que sean muchos o pocos quienes están en ejercicio del poder supremo [1279b 35] es accidental para las democracias y para las oligarquías, debido a que en todas partes los ricos son pocos y los pobres son muchos. Por ello resulta que las causas de las diferencias no son las mencionadas. Aquello por lo cual difieren entre sí la democracia y la oligarquía es la pobreza y [1279b 40] la riqueza, y por necesidad, allí donde se accede al gobierno a partir de la riqueza, [1280a] ya sea que lo hagan pocos o muchos, será esta una oligarquía, y allí donde lo hagan los pobres, será una democracia; aunque por lo general sucede, como decimos, que los primeros son pocos y los segundos son muchos. Pues son pocos los que cuentan

con muchos recursos, pero de la libertad participan todos; y por estas [1280a 5] razones unos y otros se disputan el régimen político.

CAPÍTULO 9

En primer lugar, hay que comprender qué principios definitorios se atribuyen a la oligarquía y a la democracia y qué son la justicia oligárquica y la democrática.[56] Pues todos alcanzan un determinado aspecto de lo justo, pero solo avanzan hasta cierto punto, sin expresar en su totalidad lo justo en sentido [1280a 10] propio. Por ejemplo, se cree que la justicia es igualdad, y lo es, pero no para todos sino para los iguales; también la desigualdad se cree que es justa, y en efecto lo es, pero no para todos sino para los desiguales; pero suprimen esta referencia a las personas y así juzgan mal.[57] La causa reside en que el juicio recae sobre ellos mismos, y quizá la mayor parte de los seres humanos son malos [1280a 15] jueces de sus propios asuntos.[58] En consecuencia, puesto que la justicia existe siempre con relación a ciertas personas y se halla dividida del mismo modo tanto respecto de las cosas distribuidas como de las personas entre quienes se distribuye (como se

[56] Como operador dentro de la clasificación constitucional aristotélica, el término *hóros* ("principio definitorio") indica el rasgo esencial de un régimen político, en tanto criterio de restricción de la ciudadanía y de adjudicación de los honores cívicos: véanse II 9, 1271a 35; VII 2, 1324b 4; IV 9, 1294a 33. Utilizado en este sentido ya en Platón, *Menexeno* 238d; *República* VIII 551a 12; *Político* 292a y ss.; *Leyes* I 626b.

[57] Literalmente: "suprimen el *para-quiénes* (*tò hoîs*)".

[58] En todo el libro III Aristóteles se interesa en marcar la diferencia entre sentidos relativos de justicia y lo justo en sentido absoluto: véanse 1275a 16; 1277a 12 y ss.; 1278a 5; 1284b 24. Para el derecho basado en la igualdad, sostenido por los demócratas, véanse V 1, 1301a 28; VI 2, 1317b 3 y ss.; 1318a 5 y ss.; IV 4, 1291b 34. Para la segunda concepción de derecho basado en la desigualdad, correspondiente a los oligarcas, véase V 1, 1301a 31 y ss. (Schütrumpf II: 478).

ha dicho antes en los discursos sobre ética),[59] se ponen de acuerdo en la igualdad de la cosa, pero disputan en torno a las personas. Esto sucede especialmente por lo dicho recién (a saber, porque juzgan mal los asuntos que les conciernen a ellos [1280a 20] mismos), pero además también debido a que consideran que hablan de lo justo en sentido absoluto, cuando en realidad unos y otros hablan de algo justo hasta cierto punto. Pues unos, por un lado, si son desiguales en algo, como en riquezas, creen ser desiguales en todo, y los otros, por otro lado, si son iguales en algo, como en libertad, creen ser completamente iguales.

Pero ni unos ni otros dicen lo más importante. En efecto, si las personas [1280a 25] se asociaron en comunidad y se reunieron por las propiedades, participan de la ciudad-Estado precisamente en la misma medida en que participan de la propiedad, de modo que se creería que prevalece el discurso de los partidarios de la oligarquía: pues no parecería justo que participe por igual de las cien minas quien colaboró con una mina que quien aportó todo el resto –ni de la inversión originaria ni de los intereses [1280a 30] resultantes–.[60] Pero de lo contrario, no se reunieron en comunidad meramente para vivir sino sobre todo para vivir bien, pues de otro modo sería posible también una ciudad-Estado de esclavos y de animales (pero esto, por el contrario, no es posible, porque no participan de la felicidad ni de la vida de acuerdo con la elección).[61] Tampoco se reunieron para una alianza de guerra, para no sufrir injusticia a manos de nadie,[62] ni tampoco lo hicieron para el intercambio

[59] *Ética Eudemia* VII 10, 1242a 21; *Ética Nicomaquea* V 6, 1131a 14-24.

[60] "Participar de la ciudad-Estado" implica aquí ser parte de ella en el sentido propio de "ser ciudadano". La comprensión oligárquica de la ciudad-Estado bajo el modelo de una sociedad financiera realiza una distribución de los derechos políticos en proporción a la propiedad poseída: véase V 12, 1316a 39 y ss. (Schütrumpf II: 481).

[61] Para la oposición entre vida (*zên*) y vida buena (*eû zên*), véanse I 2, 1252b 29; III 6, 1278b 15.

[62] Ya en II 2, 1261a 24 y ss. se anunciaba la disociación entre una ciudad-Estado y una alianza (*summakhía*), pero aquí se explora la di-

ni por [1280a 35] la utilidad que pueden extraer unos de otros. Pues en tal caso incluso los tirrenos y los cartagineses, y todos aquellos entre quienes es posible celebrar contratos recíprocos, serían como ciudadanos de una sola ciudad-Estado: por cierto que rigen entre ellos pactos sobre importaciones, acuerdos de no agresión mutua y documentos escritos sobre la alianza militar, pero no se hallan establecidas magistraturas [1280a 40] comunes a todos en relación con estos asuntos (sino distintas para unos y otros), y [1280b] ninguno de los dos grupos se preocupa de cómo deben ser los otros, ni de que ninguno de los que suscriben el pacto sea injusto o realice alguna acción malvada, sino solamente de que no se cometan injusticias recíprocas.

Sin embargo, cuantos se preocupan por el buen gobierno investigan a fondo [1280b 5] acerca de la virtud y el vicio políticos.[63] Por lo cual, es por cierto evidente que la virtud debe ser objeto de preocupación para la ciudad-Estado llamada así verdaderamente, y no solo de nombre. En efecto, si no hay preocupación por la virtud la ciudad-Estado se convierte en una alianza militar, que se diferencia de otras establecidas entre aliados lejanos solamente por el lugar, e incluso la ley, como dijo el sofista Licofrón, [1280b 10] se transforma en un pacto, garante de los derechos de unos para con otros, pero incapaz de hacer buenos y justos a los ciudadanos.[64]

---

ferenciación entre sus respectivos fines, y el de la alianza es una mera protección contra injusticias. Comparar con la formulación de la alianza entre Atenas y Esparta según Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso* V 23, 1. La opinión de que se tienen leyes para evitar sufrir injusticias aparece reproducida por Platón (*Gorgias* 483a y ss.) y por Jenofonte (*Recuerdos de Sócrates* II 1, 14) (Schütrumpf II: 482-483).

[63] Para el "buen gobierno" (*eunomía*), véanse IV 8, 1294a 3 y ss.; II 1, 1260b 30.

[64] La hipótesis del contrato (*sunthéke*) de Licofrón (sofista de quien se conserva solo aquello que citó Aristóteles) se vincula con ciertas aproximaciones contractualistas acerca del origen de la sociedad, sostenidas por exponentes de la llamada "segunda sofística", como Antifonte (DK 87 B 44) e Hipias (en Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* IV 4, 13); véase también la opinión reproducida por Glaucón en Platón, *República* II 359a y ss.

Pero es evidente que la verdadera ciudad-Estado cuenta con esta última manera de ser. Efectivamente, aunque pudieran reunirse los lugares en una unidad, de manera tal que la ciudad de los megarenses y la de los corintios fueran enlazadas por murallas, ni siquiera así habría una sola ciudad-Estado; tampoco si [1280b 15] contrajeran matrimonios recíprocos los habitantes de una y otra ciudad (si bien este es un rasgo propio de las relaciones entre ciudades). Igualmente, tampoco si algunos habitaran separadamente (no por cierto tan alejados como para no entablar relaciones de comunidad), pero rigieran entre ellos leyes de mutua protección contra injusticias en los intercambios; por ejemplo, si uno fuera constructor, otro campesino, [1280b 20] otro zapatero y otro algo por el estilo, y la multitud sumara diez mil personas, pero no tuvieran en común más que factores de este tipo (como el intercambio o las condiciones de una alianza militar): de este modo nunca podría existir una ciudad-Estado.[65] ¿Por qué causa? No por ausencia de proximidad de la comunidad. Pues incluso si se reunieran así los miembros de una comunidad (y realmente [1280b 25] cada uno dispusiera de su propia casa como de una ciudad), prestándose ayuda mutua como si hubiera una alianza defensiva solo contra los que cometen injusticia, tampoco les parecería que aquí existe una ciudad-Estado a quienes investigan con exactitud, si precisamente convivieran del mismo modo estando reunidos que hallándose separados.

Es evidente entonces que la ciudad-Estado no es una comunidad de lugar, ni para evitar que se cometan injusticias [1280b 30] mutuas ni tampoco para el intercambio; pero es necesario que estas cosas se den si ha de existir precisamente una ciudad, y no ciertamente porque se verifiquen todas estas condiciones hay ya una ciudad-Estado, sino recién cuando sobrevenga la comunidad de la vida buena tanto para casas como para familias en vista de una

---

[65] Alusión a la agrupación originaria de los artesanos según Platón *República* II 369d y ss., que Aristóteles critica en IV 4, 1291a 17.

vida completa y autosuficiente. Sin embargo, esto no será posible si no se habita un [1280b 35] mismo y único lugar y no se contraen matrimonios. Por ello surgieron en las ciudades parentescos, asociaciones, festivales y pasatiempos de la vida en común, la cual es en efecto obra de la amistad, pues la elección de la vida en común es amistad. Por consiguiente, el fin de la ciudad consiste en vivir bien, y estas formas de convivencia existen en virtud del fin.[66] Y una ciudad-Estado es la comunidad de familias y aldeas [1280b 40] para una vida perfecta y autosuficiente. Y en esto consiste, como [1281a] decimos, vivir feliz y noblemente.

Así pues, hay que establecer que la comunidad política existe con vistas al modo noble de obrar, y no para el mero cohabitar. Por lo cual precisamente se da mayor participación en la ciudad-Estado a quienes contribuyen más a una comunidad de tal clase [1281a 5] que a los iguales o superiores en libertad o linaje, pero desiguales de acuerdo con la virtud política, o a los que superan a otros en riqueza pero son superados en virtud. Por consiguiente, es evidente a partir de lo dicho que todos los que discuten en torno a los regímenes políticos expresan solo cierta parte de lo justo. [1281a 10]

CAPÍTULO 10[67]

Se plantea un problema a propósito de quién debe tener el poder supremo en la ciudad-Estado: la multitud, los ricos, los notables, uno solo que sea el mejor de todos o el tirano. Parece, sin embargo, que todas estas opciones presentan dificultades. ¿Quién, pues? Si los pobres, por ser numerosos, se reparten entre sí los bienes de los ricos, ¿no es esto [1281a 15] injusto? Alguien podría replicar: "por Zeus, es justo lo que resuelve el poder supremo". Pero entonces, ¿cuál debe decirse que es la injusticia extrema, si no es esta? A su vez, tomando en cuenta a todos, sin distinciones de ricos ni pobres, si los más numerosos se reparten los bienes de la minoría es evidente que destruyen la ciudad-Estado. Pero por cierto que la virtud no destruye a quien la posee, ni la justicia es destructora de la ciudad-Estado. En consecuencia, resulta claro [1281a 20] que no es posible que esta ley sea justa. Además, en ese caso serían necesariamente justas todas aquellas acciones que lleva a cabo el tirano: pues ejerce la violencia por ser el más poderoso, así como lo hace la multitud con los ricos. Pero entonces, ¿es justo que gobiernen los pocos y ricos? Si estos realizan las mismas acciones y expropian también [1281a 25] a la multitud quitándole sus bienes, ¿eso sería justo? Y esto debería valer también para el caso antes mencionado. Sin embargo, es evidente que estas acciones son todas ellas malas y no son justas. Pero entonces, ¿deben gobernar los buenos y ejercer el poder supremo sobre todos? En ese caso, todos los otros resultan necesariamente privados de derechos [*átimoi*], por no considerárselos dignos de los cargos políticos. [1281a 30] En efecto, decimos que las magistraturas son "honores" [*timás*], y si siempre gobernaran los mismos, los otros quedarían necesariamente "deshonrados" [*átimoi*].[68] ¿Es, entonces, mejor que gobierne uno solo que sea el más virtuoso? Pero esto es más oligárquico todavía, pues la mayoría resulta privada de los honores cívicos [*átimoi*]. Pero entonces quizás alguien podría afirmar en términos generales que está mal que el poder supremo lo ejerza el ser humano y no la ley, [1281a 35] dado que este sufre pasiones que le afectan el alma. Ahora bien, si la ley fuera oligárquica o democráti-

[66] Contra la opinión de que el fin de la ciudad-Estado es vivir en común (*tò suzên*) (reproducida en *Ética Eudemia* VII 1, 1234b 22 y ss.), Aristóteles remarca aquí que los vínculos comunitarios son medios para el verdadero fin: la vida buena (*eû zên*). Comparar con III 6, 1278b 20 y ss. y *Ética Nicomaquea* VIII 11, 1160a 19 y ss.

[67] Capítulo claramente diaporemático (es decir, de exposición y discusión de aporías) en torno al ejercicio del poder supremo.

[68] *Átimoi* quiere decir "privados de derechos políticos" y también "deshonrados", *timé* significa "honor" y también "magistratura" (en tanto "honores cívicos").

ca, ¿qué diferencia supondría en relación con estas dificultades? Pues sucederá lo mismo que con las cuestiones antes mencionadas.

CAPÍTULO 11

Dejemos que a propósito de los restantes candidatos al poder supremo trate algún otro discurso. Ahora bien, parecería que resolver que la multitud debe ser suprema, en lugar de los mejores [1281a 40] y los pocos, también encierra una dificultad, aunque quizá también una verdad.[69] Pues aunque cada uno de la multitud no sea un hombre virtuoso, es posible sin embargo que reuniéndose sean [1281b] mejores que aquellos pocos, no individualmente sino todos juntos –por ejemplo, como los banquetes a los que todos contribuyen son mejores que los costeados por uno solo–. Pues aun siendo muchos, es posible que cada uno tenga una parte de virtud y de prudencia, y pueden lograrlo cuando se reúnen: del mismo modo que la multitud es como un [1281b 5] ser humano de muchos pies, muchas manos y muchas percepciones, así también sucede en relación con los estados del carácter y el pensamiento. Por ello también la multitud juzga mejor las obras musicales y las composiciones de los poetas: pues unos aprecian una parte, otros, otra, y todos aprecian todo. Pero los hombres buenos se distinguen [1281b 10] de cada uno de los integrantes de la muchedumbre en el mismo sentido en que también se dice que los bellos se distinguen de quienes no son bellos y que aquellos objetos que son pintados con maestría se distinguen de los objetos reales, a saber, en que se hallan reunidas en uno solo características que suelen subsistir dispersas y por separado –puesto que separadamente el ojo de uno (y de otro, alguna otra parte) puede ser más bello que la pintura.[70]

[69] 1281a 41: no seguimos en este punto la conjetura de Richards (*légesthai* o *eû légesthai*); la versión manuscrita dice *lúesthai*, que bien puede tomarse en su acepción de "resolver una dificultad (*aporía*)" (véase *Liddell Scott Jones* [LSJ] II.4.c).

No está claro [1281b 15] si es posible aplicar esta diferencia entre la muchedumbre y los pocos virtuosos a todo pueblo y a toda multitud; aunque quizás podría objetarse: "por Zeus, es claro que respecto de algunos es imposible", pues el mismo argumento podría aplicarse entonces a las bestias, y en verdad, uno podría preguntarse: ¿cuál es la diferencia entre algunas muchedumbres y las bestias? Pero respecto de una determinada [1281b 20] multitud nada impide que lo dicho sea verdadero.[71]

Por ello, a través de estas consideraciones podría resolverse tanto la cuestión antes mencionada como la que le sigue, es decir, sobre qué asuntos deben ejercer el mando supremo los libres y la multitud de los ciudadanos (tales son todos aquellos que no son ricos ni tienen la dignidad de ninguna virtud).[72] Por un lado, [1281b 25] no es seguro que ellos participen de las magistraturas más altas, pues a causa de su injusticia e insensatez forzosamente serán injustos y cometerán errores. Pero por otra parte, no hacerlos partici-

[70] Para la superioridad de la multitud sobre los pocos buenos, véase III 13, 1283a 40 y ss. La teoría acumulativa de la multitud se presenta aquí en términos de una sumatoria conjunta de cualidades y facultades (véase III 16, 1287b 26 y ss.); Aristóteles apela a la analogía de las artes para explicar la composición positiva de la multitud (véase el ejemplo en Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* III 10, 2) tanto como su capacidad de juicio aumentada y recíprocamente potenciada, argumento que claramente se opone a las usuales descalificaciones platónicas de la muchedumbre (por ejemplo, *República* 492b y ss.; *Leyes* III 700c y ss.). Por otro lado, un segundo aspecto consiste en la suposición de que la totalidad posee cualidades que deben serle negadas a los individuos en la mayoría de los casos (véase aquí 1281a 42, y el juicio negativo sobre la multitud en 1281b 24-28; 1282a 25 y ss.): tal como se dice en III 11, la masa reacciona distinto que los particulares. Frente a los peligros del gobierno autocrático de un solo hombre Aristóteles parece preferir que el poder supremo lo ejerza la multitud: III 15, 1286a 31 y ss. (Schütrumpf II: 497-501).

[71] Las distintas especies de pueblo (*dêmos*) determinan las distintas especies de democracia: VI 4, 1318b 9 y ss.

[72] "La cuestión antes mencionada" refiere a III 10, 1281a 11. Frente a Platón, Aristóteles parece alinearse en este punto con Isócrates (*Areopagítico* 26) (Newman III: 218).

par ni compartir las magistraturas es temible, pues cuando los excluidos de la ciudadanía son numerosos y pobres, necesariamente la ciudad se puebla de enemigos. [1281b 30] Sin duda, el camino que queda es que tomen parte en la deliberación y en el juicio. Por ello tanto Solón como algunos de los otros legisladores dejan a su cargo la elección de los magistrados y la rendición de cuentas de los gobernantes, pero no les permiten gobernar individualmente.[73] En efecto, al estar reunidos, todos tienen una percepción adecuada, y al mezclarse con los [1281b 35] mejores resultan útiles para las ciudades-Estado (del mismo modo que el alimento no puro mezclado con el puro hacen más provechoso al conjunto que una pequeña cantidad de alimento puro), aunque cada uno, tomado separadamente, es imperfecto para juzgar.[74]

Esta misma forma de ordenar del régimen político encierra una primera dificultad, puesto que podría creerse que la actividad de juzgar quién practica la medicina correctamente [1281b 40] le corresponde al mismo que cura y que hace sanar al enfermo del mal que lo aqueja; y este es el médico. Lo mismo podría creerse que sucede con las otras prácticas y técnicas. Así pues, como un médico [1282a] debe rendir cuentas entre médicos, también los otros deben hacerlo entre sus semejantes. Pero "médico" es aquel que ejerce la profesión, aquel que domina la técnica con maestría y, en tercer lugar, aquel que está instruido en la técnica –de hecho, tales personas existen, por decirlo así, en todas las técnicas–. Y [1282a 5] atribuimos la capacidad de juicio a los instruidos no menos que a los expertos.[75]

[73] Véase II 12, 1274a 16 y ss. Comparar con *Constitución de los Atenienses* § 8, 1. "Algunos de los otros legisladores" podría incluir también a Hipodamo, que concedía al pueblo de su ciudad ideal la potestad de elegir magistrados (II 8, 1268a 11).

[74] Esta forma constitucional aparece nombrada en V 8 (1308b 38 y ss.) como democracia y aristocracia a la vez. Para la mezcla constitucional, véanse VI 4, 1318b 21 y ss.; IV 7, 1293b 16 y ss. Sobre los dos tipos de alimento, puro y no puro, véanse *Generación de los animales* 728a 26 y ss.; 744b 32 y ss.; 725a 17.

[75] Para los textos sobre los que se apoyan estas objeciones, véanse Platón, *Protágoras* 319b; *Gorgias* 455b y ss.; *Político* 298e y ss.

Respecto de la elección de los magistrados la situación parecería ser la misma. Pues elegir correctamente también es tarea de los que saben: por ejemplo, elegir un geómetra es propio de los expertos en geometría y elegir un piloto es propio de los expertos en asuntos náuticos. En efecto, aun cuando para ciertas tareas [1282a 10] y técnicas también participan de la elección algunos legos, sin embargo no lo hacen en mayor medida que los expertos. En consecuencia, de acuerdo con este argumento, no habría que conferir a la multitud el poder supremo sobre la elección de las magistraturas ni sobre la rendición de cuentas. Pero en atención al argumento anterior quizá no sea correcto decir todo esto, si es que la muchedumbre no se halla excesivamente [1282a 15] embrutecida, pues cada uno será peor juez que los expertos, aunque todos reunidos serán mejores o, al menos, no serán peores; también porque respecto de algunas técnicas aquel que las ejecuta no sería el único ni el mejor a la hora de juzgar acerca de ellas, no menos que todos aquellos que aprecian las obras aunque no posean la técnica. Por ejemplo, apreciar una casa no solo es propio de quien la ha construido, sino que incluso la juzga mejor [1282a 20] quien la usa (y la usa el administrador doméstico); y ponderar un timón es tarea del piloto antes que del carpintero fabricante, y apreciar un banquete es tarea del comensal antes que del cocinero.[76]

Así pues, parecería que de este modo la dificultad se resuelve adecuadamente; pero hay otra que le sigue. En efecto, parece absurdo que los de baja condición ejerzan el poder supremo sobre asuntos de mayor importancia [1282a 25] que los notables; y la rendición de cuentas y la elección de las magistraturas son las funciones más importantes. En algunos regímenes políticos estas facultades se confieren al pueblo, como ya se ha mencionado:[77] efectivamente,

[76] La distinción entre producir y usar es de matriz platónica, aunque el empleo político que Aristóteles despliega en este contexto impugna ciertas posiciones de su maestro al respecto (Schütrumpf II: 505).

[77] En 1281b 32.

la asamblea tiene el mando supremo sobre esta clase de asuntos. Pero algunos individuos de rentas bajas y de cualquier edad también participan de la asamblea, deliberan y juzgan [1282a 30], y también los de rentas altas son tesoreros y generales, y ejercen los cargos de importancia. De todos modos, la cuestión inicial también podría resolverse, pues quizás estas medidas son correctas.[78] En efecto, ni el juez ni el consejero ni el asambleísta son en última instancia gobernantes; antes bien, lo son el tribunal, el consejo y la [1282a 35] asamblea del pueblo, y cada uno de los mencionados –me refiero al consejero, al participante de la asamblea y al juez– es una parte integrante de tales órganos de gobierno. En consecuencia, es justo que una multitud ejerza el poder supremo sobre los asuntos de mayor importancia, pues la asamblea popular, el consejo y el tribunal se componen de muchos. E incluso la renta de todos estos es mayor que la de quienes ejercen las [1282a 40] magistraturas importantes, ya sea uno como unos pocos.

Así pues, estas cuestiones han de precisarse de este modo. Y el primer problema del que hemos hablado[79] pone de manifiesto [1282b] que deben ser supremas las leyes correctamente establecidas y que el gobernante –ya sea uno o muchos– debe ejercer el poder supremo sobre todos aquellos asuntos a propósito de los cuales las leyes resultan claramente incapaces de dictar prescripciones exactas, por no ser fácil establecer criterios [1282b 5] universales para todos los casos. Sin embargo, no es de ningún modo claro cuáles deben ser las leyes correctamente establecidas, sino que persiste todavía el problema anteriormente expuesto. Pues juntamente y del mismo modo que para los regímenes políticos, es necesario que también las leyes sean malas o buenas, justas o injustas. Pero es claro al menos lo siguiente: que hay que establecer las leyes [1282b 10] de

[78] "Estas medidas": se refiere a conceder el poder supremo a órganos de gobierno de los que suelen participar individuos de cualquier renta y edad.

[79] Remite a III 10, 1281a 11: ¿quién debe retener el poder supremo en la ciudad-Estado?

acuerdo con el régimen político. Pero por cierto que si esto es así, resulta claro que aquellas que se promulgan en conformidad con regímenes rectos son necesariamente justas, mientras que las que corresponden a regímenes desviados no son justas.[80]

CAPÍTULO 12[81]

Puesto que en todas las ciencias y las técnicas el fin es un bien, en el más alto grado y principalmente lo será [1282b 15] el de la suprema entre todas ellas: la disciplina política.[82] El bien político es la justicia, la cual coincide con el interés común, y parece que para todos la justicia radica en cierto tipo de igualdad, y al menos hasta cierto punto están de acuerdo en ello los escritos de filosofía que tratan de cuestiones éticas. Afirman, pues, que lo justo se determina en relación con un asunto y entre ciertas personas y [1282b 20] que debe ser igual para los iguales.[83] En qué hay igualdad y en qué hay desigualdad es una cuestión que no debe dejarse de lado: pues esto encierra una dificultad y reclama una filosofía política.[84]

Quizás alguien podría afirmar que las magistraturas deben distribuirse desigualmente según la superioridad en

[80] Sobre la relación entre leyes y constituciones, véase IV 1, 1289a 13.

[81] Este capítulo puede leerse en clara conexión con III 9 (de hecho, probablemente III 9 y III 12 sean dos versiones del mismo texto), con el cual comparte la misma problemática, a saber, la discusión de las pretensiones de derecho de los diversos grupos políticos a ocupar funciones de gobierno. El propósito del presente capítulo comparte el planteamiento del *Político* de Platón, donde se procede a poner a prueba las pretensiones de una serie de aspirantes al título del verdadero político y rey (especialmente en 279a). Véase III 13, 1283a 24 y ss. (Schütrumpf II: 509-510). Toda esta última parte del libro (III 12-18) puede ser leída como una respuesta directa al *Político* de Platón (Schütrumpf II: 117).

[82] Véanse I 1, 1252a 1 y ss.; *Ética Nicomaquea* I 1, 1094a 7.

[83] Véase III 9, 1280a 11 y ss.

[84] *Philosophía politiké*: "investigación filosófica en torno a la ciudad-Estado" (única aparición de esta expresión en los textos de Aristóteles). Véase Platón *Leyes* VI 757a.

cualquier bien si los ciudadanos no se diferenciaran entre sí en ninguno de los demás aspectos sino [1282b 25] que fueran semejantes; pues para quienes son diferentes, distinto debería ser lo justo y acorde al mérito.[85] Pero si esto fuera así, habría que conceder cierta ventaja respecto de los derechos políticos también a quienes son superiores por el color de la piel, por la altura y por cualquier otro tipo de bien. ¿O acaso es esto un error manifiesto? Es evidente que lo es para las [1282b 30] otras ciencias y facultades, pues si los flautistas son semejantes en su habilidad técnica, no hay que conceder el privilegio sobre las mejores flautas a los de más noble linaje (pues no por pertenecer a un linaje noble tocarán mejor la flauta); por el contrario, hay que conceder los instrumentos de cualidad superior a quien demuestra su superioridad en relación con la función.[86]

Pero si lo dicho todavía no se muestra en toda su claridad, será evidente para quienes [1282b 35] sigan adelante.

[85] Resuena posiblemente aquí una problemática expuesta en el *Gorgias* de Platón en torno a la superioridad: frente a la tesis de Calicles, según la cual lo justo por naturaleza es que los hombres superiores tengan privilegios y ventajas por sobre el resto, incluso en cuanto al acceso al gobierno, Sócrates pretende discutir el concepto de superioridad y plantea diversos problemas que no encuentran eco en su refractario interlocutor (véanse *Gorgias* 488c-d, 490d, 491a-c), aunque sí en un lector atento como Aristóteles. El concepto de "superioridad" implica el punto de vista de la igualdad geométrica (véase V 1, 1301b 29 y ss.) y apunta al campo de razones que se alegan para fundamentar las ventajas o privilegios de los ciudadanos respecto del acceso a las magistraturas (Schütrumpf II: 512).

[86] La analogía entre las flautas y la virtud política parece retomada del discurso de Protágoras en Platón, *Protágoras* 327a-c. Los criterios geométricos de justicia (tales como riqueza, libertad, virtud y linaje) ya se habían formulado como inconmensurables sobre el final de III 9 (1281a 4 y ss.) y su discusión en estos términos proseguirá hasta alcanzar su punto culminante en el próximo capítulo (III 13, especialmente en 1283b 14 y ss.). El problema de fondo de la conmensurabilidad fue planteado y profundizado por Aristóteles también en otros ámbitos de su investigación (*Acerca de la generación y la corrupción* II 6, 333a 20 y ss.; *Metafísica* M 6, 1080a 18 y ss.; *Ética Nicomaquea* V 8, 1133b 18 y ss.). En el marco de la taxonomía constitucional del libro IV, Aristóteles ensaya una posibilidad de comparación entre cantidad y cualidad (véase IV 12) (Schütrumpf II: 514).

Supongamos que alguien, por un lado, sobrepasara a los demás en su técnica como flautista pero, por el otro, quedara muy atrás de ellos en cuanto a linaje o belleza; y aun cuando suceda que cada una de estas características (me refiero a "linaje" y "belleza") se entienden como bienes más importantes que el arte de tocar la flauta, y aunque en la consideración de sus relaciones recíprocas ambas cualidades superen a la técnica de la flauta en mayor grado que lo que uno pueda distinguirse [1282b 40] en su técnica de flautista, igualmente habrá que concederle a este las mejores flautas.[87] Pues la superioridad en dinero y en linaje debería [1283a] contribuir a la función, pero lo cierto es que no contribuye en nada.

Además, al menos según esta argumentación, cualquier bien sería comparable con cualquier otro bien: pues si el criterio de igualación fuera una determinada altura, también en general la altura estaría al mismo nivel que la riqueza o [1283a 5] la libertad. En consecuencia, si admitiéramos que uno se distingue por la altura más que otro por la virtud, aun cuando generalmente la virtud es superior a la altura, todas las cosas serían comparables: pues si cierta cantidad de grandeza es superior a cierta cantidad de virtud, entonces está claro que cierta cantidad será igual. Y como esto es imposible, es claro que también en los asuntos políticos es razonable que no [1283a 10] disputen las magistraturas sobre la base de cualquier tipo de desigualdad –en efecto, si unos son lentos y otros rápidos, no por ello unos deben tener más y los otros menos (aunque en las competencias físicas la diferencia en estos asuntos trae consigo un honor [*timé*])–. Pero la discusión debe llevarse a cabo necesariamente a partir de los elementos que componen la ciudad-Estado. [1283a 15] Por ello es razonable que compitan por los honores cívicos [*timé*] los de noble nacimiento, los libres y los ricos. En efecto, debe haber hombres libres que aporten también una renta [*tímema*] (pues

[87] El principio de conmensurabilidad en juego parece ser el enunciado en 1323b 13.

no habría ciudad-Estado si todos fueran pobres, así como tampoco si todos fueran esclavos).[88] Pero si ciertamente resultan necesarias estas condiciones, es claro que también se necesita de la justicia y de la virtud política. Pues sin estas [1283a 20] no es posible administrar una ciudad-Estado –con la salvedad de que sin las primeras no es posible que exista una ciudad-Estado, mientras que sin estas últimas la ciudad no puede administrarse correctamente.

CAPÍTULO 13

Así pues, parecería que para la existencia de una ciudad-Estado todas o al menos algunas de estas pretensiones en disputa tienen su justificación; sin embargo, para la buena vida, las pretensiones más propiamente justas que podrían sostenerse son [1283a 25] la educación y la virtud, como se dijo incluso anteriormente.[89] Pero puesto que quienes son iguales en un solo aspecto no deben tener igual parte en todo sentido y quienes son desiguales en un aspecto no deben tener desigual parte de todo, necesariamente todos los regímenes políticos de este tipo serán desviaciones.[90]

Asimismo, antes[91] también se dijo que todos sostienen sus pretensiones de acceder a los cargos de gobierno con cierta justicia, [1283a 30] aunque no todos lo hagan de un modo absolutamente justo: los ricos tienen pretensiones justificadas porque poseen la mayor cantidad de territorio –y el territorio es algo común–, además de que por lo general son más confiables para los contratos; los libres y los de noble linaje, por estar próximos unos a otros –pues los no-

[88] Entre los significados de *timé* se incluyen "honor", "premio", "magistratura" (en el sentido de "honores cívicos") y "renta" (en tanto calificación censitaria para acceder a la ciudadanía).

[89] En III 9, 1281a 4 y ss.

[90] Véanse III 9, 1280a 21 y ss.; V 1, 1301a 25 y ss. El término "desviación" (*parékbasis*) debe entenderse no en el sentido constitucional técnico de III 6, sino como en II 11, 1273a 3 (véase nota 110).

[91] III 9, 1280a 9.

bles son más ciudadanos que los que carecen de linaje, y el nacimiento de buena familia es objeto de estima [1283a 35] en todas partes–; por ello, además, es razonable que de los mejores nazcan los mejores, pues el buen nacimiento es la virtud del linaje. Del mismo modo, sin duda, diremos que también la virtud sostiene con justicia sus pretensiones, pues decimos que la justicia, a la que necesariamente deben seguir todas las demás virtudes, es una virtud relacionada con la comunidad.[92] Sin embargo, también la multitud sostiene pretensiones justas frente a la minoría: [1283a 40] en efecto, considerándolos en conjunto son más fuertes, más ricos y mejores que los pocos.

Así pues, si se encontraran en una sola ciudad-Estado todos ellos (y me refiero, por ejemplo, a los buenos, [1283b] los ricos, los de noble linaje y, además, a cualquier otro grupo de ciudadanos), ¿habrá acaso una disputa acerca de quiénes deben gobernar o no? Por cierto que en cada régimen político de los que hemos hablado es indiscutible la decisión de quiénes deben gobernar –en efecto, los [1283b 5] regímenes difieren unos de otros en relación con quienes ejercen el mando supremo; por ejemplo en uno son los ricos, en otro los hombres virtuosos, y del mismo modo para cada uno de los restantes–; pero de todos modos consideremos cómo deben determinarse estos asuntos si se presentaran todos estos candidatos al mismo tiempo.[93]

Si los que poseyeran la virtud fueran numéricamente pocos, ¿de qué [1283b 10] manera debe procederse? ¿Acaso hay que considerar el término "pocos" en relación con la tarea a desempeñar, por ver si son capaces de administrar la ciudad-Estado, o si conforman un grupo lo suficientemente grande como para constituir por sí solos una ciudad?

Pero existe un problema que involucra en general a todos aquellos que disputan las magistraturas. Pues podría

[92] Para la relación entre justicia política y virtud, véase *Ética Nicomaquea* V 2, 1129b 25-1130a 5.

[93] El planteo de este experimento mental puede haberse inspirado en Platón, *Gorgias* 490b y ss.

creerse que no hablan en absoluto con justicia quienes se consideran dignos de gobernar por [1283b 15] su riqueza; ni tampoco quienes lo hacen por su linaje. Pues es claro que si uno de ellos fuera a su vez más rico que todos, este claramente deberá –de acuerdo con esta misma pretensión de justicia– gobernar sobre todos, y del mismo modo también aquel que más se destaque en linaje deberá hacerlo sobre todos los otros que basen sus pretensiones en la libertad. Y esto mismo sucederá quizá también [1283b 20] en las aristocracias, a propósito de la virtud, pues si uno solo fuera mejor que todos los otros varones virtuosos que componen el cuerpo cívico gobernante, este debería ejercer el mando supremo, de acuerdo con esta misma pretensión de justicia. Y bien, si también la multitud debe ejercer el mando supremo porque es más fuerte que los pocos, y si uno o más de uno (pero menos que [1283b 25] la mayoría) fueran más fuertes que el resto, estos son quienes deberían ser supremos antes que la multitud.[94] Sin duda, todo esto parece poner de manifiesto que no es correcto ninguno de los anteriores principios definitorios de acuerdo con los cuales se considera justo que unos gobiernen y que todos los otros sean gobernados por ellos.

Contra quienes se consideran dignos de ejercer [1283b 30] el mando supremo del cuerpo cívico gobernante por su virtud o su riqueza, sin duda las multitudes podrían alegar un argumento justo: que nada impide que en ocasiones la multitud sea mejor y más rica que los pocos, considerada no en sus componentes individuales, sino en conjunto. Por ello también es posible afrontar de este modo la dificultad que [1283b 35] algunos investigan y proponen. En efecto, algunos se plantean la cuestión de si el legislador que quiere establecer las leyes más correctas debe legislar en vista

[94] La aporía que detecta Aristóteles parece afectar a todo criterio de superioridad cualitativa sobre el cual se base cualquier pretensión de ocupar los cargos políticos, en la medida en que pone en marcha una dinámica de exclusión progresiva que termina fragmentando la unidad del cuerpo cívico gobernante (*políteuma*), y, por lo tanto, desdibujando los contornos del régimen político.

de lo que conviene a los mejores o bien al mayor número, en el caso de que suceda lo dicho.[95] Pero hay que comprender lo correcto, y quizás la rectitud radica en la [1283b 40] conveniencia de toda la ciudad-Estado en tanto comunidad de ciudadanos. "Ciudadano" es, en su acepción común, quien participa de gobernar y ser gobernado; y en cada régimen político es diferente, pero en el [1284a] mejor es quien puede y elige ser gobernado y gobernar en vista de la vida conforme a la virtud.

Pero si existe alguien que se distinga por su superioridad en la virtud (uno solo o más de uno, pero no tantos que sean capaces de conformar la población de una ciudad) hasta tal punto [1284a 5] que ni la virtud ni la capacidad política de todos los demás sean comparables con las de ellos (si son varios) o la de él solo (si es uno), no hay que considerarlos ya como parte de la ciudad-Estado.[96] En efecto, se actuará en contra de la justicia si se los considera dignos de igual rango que los demás, dado que son tan desiguales en virtud y en capacidad política. Pues es lógico que [1284a 10] un individuo de este tipo sea como un dios entre los seres humanos.[97] Por lo cual resulta claro que la

[95] "Lo dicho": que la multitud, tomada en su conjunto, sea mejor y más rica que la minoría. La dificultad en cuestión se halla retomada de III 11, 1282b 6. Véase *Ética Nicomaquea* V 3, 1129b 14 y ss. (Schütrumpf II: 523).

[96] Vuelve a aparecer esta hipótesis ya introducida en 1283b 16 y ss., aunque aquí no se trata de una superioridad relativa, gradual, sino que estos hombres extraordinarios son de una cualidad inconmensurable (*mè sumbleté*, "no comparables"). El perfil de este sujeto excepcional podría comprenderse como un concepto-límite del derecho aristotélico, en tanto corresponde a un caso en que las condiciones de la vida política ordinaria dejan de ser aplicables. Estos gobernantes se sustraen a las leyes (algo que resulta contrario a la recomendación de III 1, 1282b 1): este problema se plantea en III 15, 1286a 7 y ss. y III 16, 1287a 1 y ss., en conexión con Platón, *Político* 293a y ss. Para constatar la anomalía que el caso asume dentro de la filosofía política aristotélica, véase IV 4, 1292a 32 (Schütrumpf II: 526).

[97] Para la expresión proverbial "como un dios entre los seres humanos", véanse Homero, *Ilíada* XXIV, 258 y ss.; Teognis 339; Platón, *República* II 360c; *Político* 303b 4. Una superioridad análoga a la divina se menciona en VII 14 (1332b 16) como condición suficiente para po-

legislación debe ser necesariamente para los iguales, tanto por linaje como por capacidad, y que no hay ley para tales hombres, pues ellos son la ley.[98] En efecto, sería ridículo que alguien intentara legislar sobre ellos. Y quizás le dirían precisamente lo que según [1284a 15] Antístenes respondieron los leones cuando las liebres afirmaron, como ante una asamblea democrática, que todos merecían tener lo mismo.[99] Por causas similares también las ciudades democráticas instituyen el ostracismo: pues parecen perseguir la igualdad ante todo, de modo que a quienes se cree que sobresalen en riqueza, influencias [1284a 20] o algún otro factor de fuerza política los condenan al ostracismo y los destierran de la ciudad por determinados períodos. Se cuenta en mitos también que los Argonautas abandonaron a Heracles por tal razón: pues la nave Argo no quería llevarlo junto con los otros, bajo el pretexto de que excedía en mucho a los demás tripulantes. [1284a 25]

Por ello, respecto de quienes censuran la tiranía y el consejo de Periandro a Trasibulo, tampoco hay que creer sin más que formulan objeciones correctas –pues se cuenta que Periandro no le dijo nada al heraldo enviado ante él en busca de consejo, sino que niveló el terreno labrado arrancando las espigas que sobresalían. Sin [1284a 30] que el heraldo comprendiera la razón de tal acción, y una vez relatado lo sucedido, Trasibulo comprendió que debía suprimir a los hombres que sobresalían–.[100] En efecto, esto

seer el gobierno perpetuo. A propósito de las especulaciones en torno a quién podría ser este individuo sobrenatural, debe desestimarse la suposición de que se trata de una referencia velada a Alejandro Magno (Newman I: 279; Schütrumpf la califica como una "obsesión hegeliana" en II: 527).

[98] Ellos mismos son la ley: véase III 17, 1288a 2 y ss.

[99] La respuesta de los leones habría sido: "¿Dónde están vuestras garras y colmillos?" (Esopo, fábula 241, edición Halm). Antístenes, célebre discípulo de Sócrates y fundador de la escuela cínica, se habría referido a esta fábula en *Ciro o de la monarquía* (tratado perdido, mencionado en Diógenes Laercio, *Vidas* VI, 16). Sobre la relación entre los poderosos, los débiles y el derecho, véanse VI 3, 1318b 4; Platón, *Gorgias* 483e (Newman III: 243).

[100] Debe remitirse al respecto a Heródoto, *Historia* V 92: aquí se

no es solo conveniente para los tiranos ni tampoco son los tiranos los únicos que lo ponen en práctica, sino que del mismo modo vale para las oligarquías y las [1284a 35] democracias. Pues de alguna manera el ostracismo produce el mismo efecto que rebajar y desterrar a los que sobresalen.[101] Pero lo mismo hacen con las ciudades-Estado y con las agrupaciones étnicas aliadas los que ejercen el mando supremo: como los atenienses, por ejemplo, en relación con Samos, Quíos y Lesbos (pues tan pronto como llegaron a conquistar [1284a 40] el imperio, los sometieron yendo en contra de los pactos);[102] y el rey de los persas aplacó con frecuencia el espíritu arrogante de los medos, los babilonios [1284b] y los otros que alguna vez habían tenido el dominio imperial.[103]

El problema afecta en general a todos los regímenes políticos, inclusive a los rectos. Pues los desviados aplican este recurso mirando el beneficio privado de los gobernantes, pero también [1284b 5] aquellos regímenes que tienen

presenta el discurso de censura de la tiranía (que Socles de Corinto pronuncia ante los representantes de Esparta y sus aliados), como también la anécdota –considerablemente abreviada por Aristóteles– de Trasibulo (tirano de Mileto) y Periandro (tirano de Corinto). Las versiones de ambos difieren entre sí: en Heródoto, es Trasibulo quien envía el consejo cifrado a Periandro.

[101] El ostracismo era en la Atenas del siglo V a. C. un método consistente en desterrar a los ciudadanos poderosos por un período de diez años. La cuestión se sometía una vez por año a la Asamblea, que decidía si debía ponerse en práctica tal medida o no, a continuación de lo cual se celebraba la votación en el ágora, bajo la supervisión de los arcontes y del consejo: la elección consistía en inscribir el nombre del candidato a expulsar de la comunidad política en un fragmento de cerámica (*óstrakon*), y aquel que figurara al menos en seis mil votos se veía condenado al ostracismo (*OCD*).

[102] Comparar con Jenofonte, *Sobre los ingresos públicos* I 1. Para Samos, véase Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso* I 115, 2-117. Sobre los lesbios en la defección de Mitilene de 428 a. C., véanse Tucídides III 2-6, 8-18; Aristóteles, *Política* V 4, 1304a 4. Sobre Quíos, véase Tucídides IV 51; VIII 14.

[103] Para el rey persa como ejemplo para las tiranías, véase V 11, 1313a 37 y ss. El humillante castigo del rey de los persas contra los babilonios luego de un intento de defección se narra en Heródoto, *Historia* III 159.

la mira puesta en el bien común hacen uso del mismo recurso. Lo cual está claro también en otros ámbitos como las artes y las ciencias: pues un pintor no se permitiría dibujar un animal con una pata que excediera la simetría –ni siquiera aunque se distinguiera por su belleza–, ni tampoco un constructor de naves se permitiría construir de ese modo la popa ni cualquier [1284b 10] otra parte de la nave; tampoco un maestro de coro permitiría la participación de una voz más fuerte y más bella que la de todo el coro junto. En consecuencia, por esta razón nada impide la posibilidad de que los monarcas estén en armonía con los intereses de las ciudades cuando recurren a tales medidas, siempre que su gobierno sea ventajoso para dichas ciudades. Por ello, en relación con formas reconocidas [1284b 15] de superioridad, el argumento acerca del ostracismo implica cierta justicia política.

Asimismo, lo mejor es que el legislador constituya el régimen político de tal manera que no sea necesario aplicar este tipo de remedio; pero la otra alternativa, si se presenta el caso, consiste en procurar rectificarla mediante algún correctivo de este tipo.[104] No sucedió precisamente así en las ciudades que lo implementaron, [1284b 20] pues no miraron el beneficio del propio régimen político, sino que se sirvieron de los ostracismos con propósitos facciosos. Así pues, resulta manifiesto que en los regímenes desviados el ostracismo es ventajoso para los gobernantes de modo privado y es en cierto sentido justo, aunque quizá también es evidente que no es justo en sentido absoluto. Pero en el caso del mejor régimen político, sin embargo, [1284b 25] se presenta una considerable dificultad: ¿qué hay que hacer si llega a haber alguien que se destaca no por una superioridad sobre la base de bienes tales como fuerza política, riqueza o influencias, sino por la virtud? Sin duda, no podría

104 "Otra alternativa" traduce la expresión proverbial *deúteros ploûs*, "segunda navegación", que alude a la navegación alternativa (metáfora aquí de la segunda mejor opción), que se pone en práctica cuando por falta de viento no pueden usarse las velas y deben emplearse remos. Para una reflexión similar, véase II 11, 1273b 18 y ss.

decirse que tal individuo debe ser expulsado y desterrado; pero ciertamente tampoco podría ejercerse gobierno alguno sobre alguien así. Efectivamente, sería casi como si los seres humanos [1284b 30] consideraran justo gobernar sobre Zeus, incluyéndolo dentro de una distribución por turnos de las magistraturas.[105] Entonces, lo que queda (y lo que parece natural) es que todos obedezcan de buen grado a tal individuo, de modo que quienes tengan tales características gobiernen como reyes vitalicios en las ciudades-Estado.[106]

CAPÍTULO 14[107]

Luego de los argumentos expuestos, quizá sea pertinente pasar a otro [1284b 35] asunto e indagar en torno a la realeza, pues decimos que se cuenta entre los regímenes políticos rectos. Hay que investigar si conviene que la ciudad-Estado y el territorio[108] que pretenden estar bien administrados sean gobernados por reyes o les es más útil otro régimen político, o si conviene para algunos pero para otros no. Sin duda, debe [1284b 40] precisarse en primer lugar si existe un solo tipo de realeza o si hay diversas variedades.

105 La analogía vale pues el susodicho ha sido considerado antes "como un dios entre los hombres". Para el tópico de la desmesura de querer gobernar sobre Zeus y los dioses, véanse Esquilo, *Los persas* vv. 749 y ss.; *Prometeo Encadenado* vv. 49 y ss. y 357 y ss.; Aristófanes, *Las aves* 467 y ss.; Eurípides, *Las troyanas* 946 y ss., *Hipólito* 474 y ss. (Schütrumpf II: 533).

106 Para otros pasajes donde reaparece el perfil de este político-rey excepcional, véanse III 17, 1288a 24; VII 3, 1325b 10-12. Aristóteles no parece referirse a ninguna personalidad de su tiempo, sino que solo se trata de una posibilidad teórica, introducida en términos hipotéticos (véanse III 13, 1284a 3; VII 14, 1332b 16 y ss.). Téngase en cuenta también la constatación epocal de V 10, 1313a 3 y ss., según la cual ya no surgen realezas (Schütrumpf II: 534).

107 Los capítulos III 14-18 conforman una subunidad temática dentro del libro III. Aristóteles agrupa estos capítulos bajo el apelativo común "en torno a la realeza" (así en III 14, 1284b 36; III 17, 1288a 30).

108 El término *khóra* ("territorio") alude aquí a tierras habitadas por agrupaciones étnicas no organizadas bajo los patrones de la ciudad-Estado (Newman III: 257).

Por cierto, al menos lo siguiente es fácil de comprender; esto es, que la realeza [1285a] abarca varios tipos y que el modo de gobierno no es único para todos los casos. En efecto, se cree que en el régimen político lacedemonio la estructura de la constitución coincide con una realeza basada en las leyes –aunque el cargo de rey no es supremo en todos los aspectos, sino solo en lo concerniente a la conducción de los asuntos militares cuando se halla [1285a 5] fuera del territorio–; además, se ha concedido a los reyes la supremacía en los asuntos religiosos. Esta realeza es, pues, como un cargo de general de por vida y con plenos poderes.[109] El rey no tiene el poder de dar muerte, excepto en cierta realeza,[110] de acuerdo con la cual antiguamente tenía la facultad de matar en las expediciones bélicas, donde regía la ley de la fuerza. Y Homero lo pone en claro: en [1285a 10] las asambleas Agamenón soportaba escuchar que le hablaran mal, pero al salir en campaña tenía el poder de matar. Y de esta manera lo dice: "aquel que yo encuentre apartado de la batalla no estará seguro de escapar a los perros y a los pájaros; pues tengo el poder de dar muerte".[111]

Así pues, el cargo de general vitalicio es una especie de realeza, y algunas de [1285a 15] estas son por nacimiento mientras que otras son electivas. Hay otra especie de realeza, además de esta, a la que pertenecen las de algunos pueblos bárbaros. Todas estas tienen un poder semejante a las tiranías, aunque se basan en la ley y son hereditarias. Debido a que los bárbaros tienen por naturaleza caracteres más serviles [1285a 20] que los griegos –y los de Asia

[109] El "general de plenos poderes" (*strategòs autokrátor*) difiere del general ordinario en que tiene la autoridad de decidir él mismo cuestiones que el mero *strategós* debía consultar con la asamblea popular. Se solía apelar a tales generales en las ocasiones en que se requería normalizar situaciones de crisis extrema. Véanse Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso* VI 26; V 27 (Newman III: 260-261).

[110] 1285a 9: reponemos la lectura de los códices [*en tini basileía*] en desmedro de la conjetura de Bywater que adopta Ross [*héneka deilías*].

[111] El parlamento de Agamenón (que Aristóteles atribuye a Héctor en *Ética Nicomaquea* III 10, 1116a 34 y ss.) se remite a *Ilíada* II 391, aunque falta allí el verso: "pues tengo el poder de dar muerte".

más que los de Europa–, soportan el dominio despótico sin disgustarse. Por tal razón estas realezas son de carácter tiránico, aunque resultan estables debido a que son hereditarias y conforme a la ley. Por el mismo motivo, su cuerpo de guardia no es tiránico sino propio de una realeza; pues a los reyes [1285a 25] los protegen los ciudadanos con sus armas, mientras que a los tiranos los custodia un cuerpo de guardia extranjero. En efecto, unos gobiernan de acuerdo con la ley y con el consenso, mientras que los otros lo hacen contra la voluntad de los súbditos, de manera que unos obtienen su custodia entre los súbditos y los otros, contra los súbditos.

Pues bien, estas son dos especies de monarquía, y una tercera la conforman los que entre los antiguos griegos [1285a 30] se denominaban "regentes".[112] En pocas palabras, se trataba de una tiranía electiva y no se diferenciaba de la realeza bárbara por no estar basada en la ley, sino solo por no ser hereditaria. Unos ejercían esta magistratura durante toda su vida, mientras que otros lo hacían por períodos determinados para cumplir ciertas acciones. Por ejemplo, en una ocasión los mitilenios eligieron a [1285a 35] Pítaco para oponerse a los exiliados, al frente de los cuales se hallaba Antiménides y el poeta Alceo. En uno de sus cantos de banquete, Alceo deja en claro que a Pítaco lo eligieron como tirano: en efecto, los censura porque "luego de colmarlo todos de grandes elogios, designaron a Pítaco, el de bajo linaje, como tirano de una ciudad sin temple y aplastada por un pesado destino".[113] [1285b] Asimismo,

[112] Traducimos por "regente" el término *aisumnétes* (derivado del verbo *aisumnáo*: "mandar sobre", "presidir", "regir"), gobernante supremo de carácter extraordinario, designado antiguamente en ciertas ciudades-Estado en tiempos de crisis extrema, ya sea de por vida, por cierto período o hasta el cumplimiento de cierta tarea. Concentraban una gran cantidad de poder (se los considera también como tiranos en III 15, 1286b 38), pero estaban habilitados por la ley. Newman los compara con los *dictatores* romanos (III: 267-269).

[113] Alceo, § 37 A, edición Bergk. Véase *Ética Nicomaquea* IX 6, 1167a 30 y ss. 1285a 39: reemplazamos la conjetura de Schneidewin [*pólios*] por la lección de los códices [*póleos*].

estos regímenes políticos son y eran tiránicos por su modalidad despótica, pero por su carácter electivo y voluntario deben considerarse afines a la realeza.

La cuarta especie de monarquía regia incluye las realezas de los tiempos heroicos, que llegaron a ser voluntarias, hereditarias y en conformidad con la ley.[114] [1285b 5] Debido a que los primeros reyes de cada dinastía fueron benefactores de la multitud en las artes o en la guerra, por haberlos reunido o por proveerles un territorio, llegaron a ser reyes por consenso y hereditarios en cuanto a la sucesión.[115] Y ejercían el mando supremo en la conducción de la guerra y sobre aquellos sacrificios que no estaban a cargo de los sacerdotes; además de estas funciones, [1285b 10] administraban justicia en los procesos judiciales. Algunos lo hacían prestando un juramento, mientras que otros no juraban; y el juramento consistía en levantar el cetro.

Asimismo, en tiempos antiguos los reyes ejercían ininterrumpidamente su gobierno sobre los asuntos de la ciudad y del campo y sobre las cuestiones de más allá de las fronteras; posteriormente, sin embargo, luego de que algunos de estos asuntos fueron delegados por los reyes mientras que [1285b 15] otros fueron asumidos por la masa, en algunas ciudades los reyes solo han quedado a cargo de la celebración de los sacrificios, y allí donde había una realeza digna de tal nombre, los reyes solo conservaron la conducción militar más allá de las fronteras.

Así pues, estas son las especies de realeza que hemos enumerado, las cuales llegan a un número de cuatro: [1285b 20] una es la de los tiempos heroicos –la cual estaba basada en el consenso voluntario, aunque se hallaba circunscripta a determinados asuntos (el rey era general, juez y mandatario supremo en asuntos relacionados con los dioses)–; la segunda es la de los bárbaros –que consiste en un

[114] "Monarquía regía" traduce *monarkhía basiliké*, y no es una expresión redundante dado que también existen monarquías tiránicas (*turanniké*, véase 1298a 32). "Monarquía" (gobierno de uno solo) es el género del cual realeza y tiranía son especies.

[115] Para los reyes benefactores (*euergetai*): V 10, 1310b 33 y ss.

dominio despótico hereditario y basado en la ley–; la tercera es la que se denomina "regencia" [*aisumnéteia*], [1285b 25] que es una tiranía electiva; la cuarta es la realeza lacedemonia –que coincide, en pocas palabras, con un cargo de general hereditario vitalicio–. Pues bien, de esta manera difieren unas de otras. Y una quinta especie de realeza se da toda vez que uno solo ejerza el mando supremo sobre todos los asuntos, del mismo modo que cada agrupación étnica y cada ciudad-Estado [1285b 30] gobierna sobre los asuntos comunes. Esta realeza se halla ordenada a la manera del dominio doméstico; en efecto, así como la administración doméstica es un tipo de poder regio sobre la casa, así también esta realeza es un tipo de dominio doméstico de una o varias ciudades o agrupaciones étnicas.[116]

CAPÍTULO 15

Puede decirse que quizá son dos las especies de realeza en torno a las cuales hay que indagar –a saber, esta última de la que venimos hablando y la lacedemonia–. La mayoría de las otras se ubica [1285b 35] entre estas dos, pues el poder supremo se ejerce sobre menos asuntos que en la monarquía absoluta, y sobre más que en la realeza lacedemonia. En consecuencia, la investigación quizá se centra sobre estas dos cuestiones: una, si conviene o no a las ciudades-Estado que haya un general vitalicio (ya sea designado de modo hereditario o por turnos); la otra, si conviene que un solo individuo ejerza el mando supremo [1286a] sobre todos o si ello no es conveniente. Pero examinar el cargo de general vitalicio equivale a indagar en torno a leyes más que en torno a regímenes políticos (pues este cargo puede darse en todas las constituciones), de modo

[116] A diferencia de la realeza espartana, la "monarquía absoluta" (*pambasileía*) implica la ausencia de contrapesos institucionales: el *pambasileús* es "supremo sobre todos" (*kúrios pánton*: III 15, 1286a 1; III 16, 1287a 11; III 17, 1288a 2). Para la comparación entre realeza y administración doméstica: I 2, 1252b 19 y ss.; V 11, 1315b 1.

que la primera dificultad será dejada de lado. La restante modalidad de [1286a 5] la realeza es una especie de régimen político, de modo que hay que teorizar en torno a ella y examinar las dificultades implicadas.

El punto de partida de esta investigación es el siguiente: si conviene más ser gobernados por el mejor hombre o por las mejores leyes. Quienes consideran que conviene ser gobernados por un rey creen que las leyes se expresan solo [1286a 10] en términos universales, pero no formulan prescripciones para las eventualidades que se presentan, de manera que en cualquier técnica resulta insensato regirse por normas escritas;[117] y en Egipto se les permite a los doctores cambiar el tratamiento prescripto luego del cuarto día (y si lo hacen antes es bajo su responsabilidad). Por lo tanto, resulta evidente por la misma razón que el mejor régimen político no se basa [1286a 15] en reglas escritas ni en leyes.[118]

Pero en realidad, quienes gobiernan deben contar con aquella regla universal. Y, en términos generales, lo que no está vinculado a lo afectivo es superior a lo que por naturaleza se halla afectado por las pasiones: y mientras que la afección no se da en la ley, toda alma humana la padece necesariamente. Aunque quizá podría afirmarse, en cambio, [1286a 20] que los seres humanos deliberarán mejor acerca de las circunstancias particulares. Por lo tanto, es claro que el mejor hombre debe ser necesariamente legislador y por necesidad debe establecer leyes, pero deben dejar de ser supremas en los ámbitos en que resulten deficientes, aunque ciertamente deben ser supremas en los asuntos que les corresponden.[119] Pero en todos aquellos asuntos en los que la ley no es capaz de juzgar ni en general ni correctamente,

[117] Véanse II 8, 1269a 9 y ss.; *Ética Nicomaquea* V 14, 1137b 13-32. En III 16 se dice que la ley no puede regular los asuntos en torno a los cuales recae la deliberación humana. Para la analogía de la política y la legislación con las artes, véanse Platón, *Político* 293a, 294d, 298a.

[118] La problemática que subyace a esta afirmación se halla discutida en Platón, *Político* 294a.

[119] Aristóteles sigue en este aspecto la pista de Platón, *Político* 295d-e, 300c.

¿acaso debe gobernar uno solo que sea el mejor o todos? [1286a 25] De hecho, actualmente todos juzgan, deliberan y deciden luego de haberse reunido, y estas decisiones se refieren todas a casos particulares.[120] Así pues, comparándolos individualmente, cualquiera de los integrantes de esta multitud es tal vez peor que el mejor hombre, pero la ciudad-Estado se compone de una multiplicidad de individuos. Y del mismo modo que un banquete al que todos contribuyen resulta mejor que uno único y simple, por esto también la mayor parte de las veces la muchedumbre [1286a 30] juzga mejor que un hombre cualquiera.

Además, lo numeroso es menos corruptible: tal como una gran cantidad de agua, del mismo modo también una multitud es más difícil de desviar que unos pocos. El juicio de un solo individuo se corrompe necesariamente si se halla dominado por la cólera o por alguna otra pasión semejante, mientras que en el caso de una muchedumbre difícilmente todos se encolericen y se equivoquen al mismo tiempo. [1286a 35]

Y supóngase que hubiera una multitud compuesta por hombres libres que gobernara sin actuar nunca al margen de la ley, excepto en aquellos casos que la norma irremediablemente pasa por alto;[121] aun cuando es sin duda difícil que esta situación tenga lugar entre muchos, sin embargo, si la mayoría estuviera integrada por buenos hombres y buenos ciudadanos, ¿acaso sería más difícil de corromper un solo gobernante que una cantidad numerosa y compuesta toda por hombres [1286a 40] buenos? ¿No es claro que la muchedumbre sería más difícil de corromper? Pero podría objetarse: "mientras que los muchos entrarán en conflictos facciosos entre sí, [1286b] quien gobierna solo

[120] Los casos particulares no son el ámbito de validez de las leyes sino de los decretos (*psephísmata*): IV 4, 1292a 19 y ss.; *Ética Nicomaquea* VI 7, 1141b 27 y ss.; V 14, 1137b 14-32.

[121] Véanse Platón, *Leyes* 701 a; III 11, 1281b 15 y ss., III 15, 1286b 31. Aristóteles asocia el pasar por sobre las leyes con el gobierno de una multitud en democracia extrema en IV 4 (1292a 15 y ss.) y en IV 6 (1293a 1 y ss.).

está libre de ello".[122] Ahora bien, contra esto quizás pueda anteponerse el supuesto de que también estos, como aquel solo, sean virtuosos de alma.[123] Sin duda, si hay que considerar como aristocracia el gobierno de muchos hombres que sean todos buenos[124] y como realeza el gobierno de uno solo, la aristocracia debería ser [1286b 5] preferible para las ciudades-Estado antes que la realeza –ya sea que el cargo real se vea acompañado de poder, ya sea que se halle separado del poder–, siempre que puedan encontrarse muchos hombres semejantes. Y por esta razón antes las ciudades-Estado se organizaban como realezas, porque rara vez era posible encontrar hombres que se distinguieran significativamente por su virtud, especialmente en tiempos en que habitaban ciudades pequeñas. Además, designaban a los reyes por las [1286b 10] buenas obras recibidas de ellos, lo cual implica precisamente la obra propia de hombres buenos.[125] Pero una vez que surgieron muchos hombres semejantes en virtud, ya no soportaron ser súbditos, sino que buscaron algo común y establecieron una constitución.[126] Y a medida que se fueron corrompiendo y practicando la crematística a expensas de lo público, es razonable que allí surgieran las oligarquías: pues consideraban [1286b 15] que la riqueza era digna de recibir los honores cívicos. De las oligarquías se pasó primero a las tiranías, y de las tiranías se cambió a la democracia: pues al ser cada vez menor su número por un reprobable afán de lucro, fortalecieron a la multitud, de modo tal que se impuso y entonces surgieron las democracias. Y como sucedió también que las ciudades se fueron haciendo cada vez más [1286b 20] grandes, quizá no es fácil ya que surja algún otro régimen político más allá de la democracia.

[122] La objeción coincide con el argumento de Darío en Heródoto, *Historia* III 82, 3. Véase Jenofonte, *Anábasis* VI 1, 29.

[123] Aristóteles presupone que ellos sean también buenos, y que entonces no haya conflictos entre sí: véanse *Ética Eudemia* VII 7, 1241a 21 y ss.; *Ética Nicomaquea* VIII 3, 1156b 11; IX 6, 1167b 4.

[124] Como en III 7 (1279a 35) y en IV 7 (1293b 1-6).

[125] Juego de palabras en torno a las buenas obras de los reyes (*euergesía*, 1285b 7) como actividades (*érga*) propias de hombres buenos (*tôn agathôn andrôn*).

[126] Uso específico de *politeía* propio del siglo IV a. C. como "régimen no monárquico".

Pero si se considera que lo mejor para las ciudades consiste en ser regidas por reyes, ¿qué sucederá con sus descendientes? ¿Acaso deben reinar también ellos? Esto sería perjudicial, precisamente si llegan a ser tal como algunos terminaron siendo. En consecuencia, podría decirse: "el jefe supremo no traspasará el mando [1286b 25] a sus hijos". Sin embargo, tampoco en esto es fácil confiar: pues es algo difícil y propio de una virtud que sobrepasa la naturaleza humana. Y subsiste una dificultad también acerca de su poder: ¿acaso quien pretende convertirse en rey debe tener a su disposición la fuerza suficiente para poder obligar a quienes no quieran someterse a sus medidas de gobierno? De lo contrario, ¿cómo [1286b 30] será posible que administre su gobierno? Pues aun cuando ejerciera el poder supremo conforme a la ley, sin que por su propia voluntad hiciera nada en desmedro de la ley, sería necesario que contara con un poder para custodiar las leyes. Así pues, quizá no sea difícil determinar los asuntos vinculados con un rey de tal tipo: pues debe tener a disposición cierta fuerza armada tal que resulte [1286b 35] más poderosa que la fuerza de cada uno –individualmente o en grupos de a varios–, pero inferior a la fuerza de la multitud, del mismo modo que los antiguos conferían un cuerpo de guardias cuando nombraban a quien llamaban "regente" o "tirano" de la ciudad-Estado; y respecto de Dionisio, cuando reclamó sus guardias, alguien aconsejó a los siracusanos que se los otorgaran de acuerdo con las proporciones mencionadas. [1286b 40]

CAPÍTULO 16

La argumentación pasa ahora a tratar del rey que actúa siempre según su propio arbitrio,[127] y es en este sentido

[127] Se determina así en oposición al rey conforme a la ley de III 15,

que debemos examinarlo. Tal como dijimos, el que recibe el título de rey de acuerdo con la ley no constituye de por sí una especie de régimen político.[128] Pues en todos los regímenes es posible que exista el cargo de general vitalicio, por ejemplo, en las democracias y [1287a 5] en las aristocracias, y muchos confieren a uno solo el poder supremo sobre la administración interna de la ciudad-Estado –en efecto, de tal clase es el gobierno en Epidamno, y también en Opunte (aunque en menor medida).

En torno a la llamada monarquía absoluta –es decir, aquella en la cual el rey gobierna todos los asuntos según su propio arbitrio–,[129] algunos creen que no es ni siquiera conforme [1287a 10] a la naturaleza que uno solo entre los ciudadanos ejerza el mando supremo sobre todos allí donde la ciudad-Estado se compone de hombres semejantes. Pues quienes son semejantes por naturaleza deben tener por naturaleza el mismo derecho y la misma dignidad;[130] y si ocurre que es perjudicial para los cuerpos que individuos desiguales reciban la misma alimentación o vestimenta, así también sucede con [1287a 15] los honores cívicos (y viceversa, si los iguales reciben un tratamiento desigual). Precisamente por ello, para los iguales no es en absoluto más justo gobernar que ser gobernados, sino todo lo contrario: es justo que lo hagan por turnos en igual medida. Pero esto ya implica una ley, puesto que el orden es ley.[131] En consecuencia, es preferible que gobierne la ley antes que uno solo de los ciudadanos; y de acuerdo con este mismo argumento, aun cuando sea mejor [1287a 20] que algunos

---

1286b 31 y ss. Además del "dios entre los hombres" de III 13, 1284a 13 y ss. (figura ideal con referencia al *Político* de Platón), hay que pensar también en el rey de los persas.

128 Véanse III 15, 1286a 2 y ss., además de los ejemplos históricos de reyes legales de III 14, especialmente el caso espartano. 1287a 4: volvemos a la versión de los manuscritos (*basileías*) en lugar de la conjetura de Victorius (*politeías*).

129 "Monarquía absoluta" traduce *pambasileía*.

130 Véanse III 12, 1282b 26; VII 14, 1332b 27.

131 Sentencia platónica de *Filebo* 26b y de *Leyes* 673e, usada en VII 4, 1326a 29.

de ellos ejerzan el gobierno, habrá que instituirlos como servidores y custodios de las leyes;[132] pues debe haber necesariamente ciertas magistraturas,[133] pero no es justo –se afirma– que uno solo gobierne, al menos si son todos semejantes. Podría decirse: "sin embargo, en cuanto a todos aquellos casos que la ley no parece poder determinar, tampoco un ser humano podría conocerlos". Más aun, la ley, luego de haberlos educado apropiadamente en conformidad con el régimen, [1287a 25] ordena a los gobernantes que juzguen y administren "con el más justo de los criterios"[134] los restantes asuntos que no puede abarcar. Y además les permite modificar aquello que en el curso de su experiencia crean que resulte mejor que lo establecido. Así pues, quien aconseja que gobierne la ley parece exigir que solo gobierne el dios y la razón, mientras que quien exige que lo haga un ser humano agrega también algo de carácter bestial: pues de tal clase [1287a 30] es el deseo, y los impulsos del ánimo desvían a los gobernantes y a los mejores hombres.[135] Por ello la ley es razón sin deseo. Resulta erróneo aplicar aquí el modelo de las técnicas, según el cual está mal ejercer la medicina a través de normas escritas y es preferible, en cambio, apelar a quienes poseen tales artes.[136] Pues los médicos no actúan contra la razón [1287a 35] a causa del afecto, sino que perciben su paga por curar a los enfermos; por el contrario, quienes acceden a las magistraturas políticas suelen actuar en numerosas ocasiones para dañar o para beneficiar. En cualquier caso, si los médicos fueran sospechados de haber sido sobornados por enemigos de

---

132 En el *Político*, Platón distingue a los reyes de los magistrados, que son guardianes de las leyes (305c). Véanse también los *nomophúlakas* de *Leyes* 715c-d.

133 Las magistraturas son necesarias porque hay asuntos que la ley no puede regular: véase, a continuación, 1287b 19-25.

134 "*Dikaiotáte gnóme*": Aristóteles evoca los términos del juramento ateniense de los jueces (Newman I: 273).

135 Desarrollo paralelo al de III 15, 1286a 16 y ss. Para el modo platónico de plantear la cuestión, véase *Leyes* IV 714a y ss.

136 Corrige el argumento presentado en III 15, 1286a 11 y ss., que refiere sustancialmente al *Político* de Platón (296b, 297e y ss.).

los enfermos para matarlos, entonces uno buscaría preferentemente un [1287a 40] tratamiento según reglas escritas.[137] Pero es cierto que los médicos, cuando se enferman, acuden ellos mismos a otros médicos, y los profesores de gimnasia [1287b] acuden a otros profesores de gimnasia cuando entrenan, bajo la creencia de que no son capaces de juzgar con verdad por tratarse de sus propios asuntos y por hallarse comprometidos afectivamente. En consecuencia, resulta claro que a la hora de buscar lo justo buscan el término medio, pues la ley es el término medio.

Además, las leyes basadas en las costumbres son supremas en mayor medida y sobre asuntos más importantes que [1287b 5] las leyes escritas, de modo que aun si el hombre que gobierna fuera más seguro que las leyes escritas, sin embargo no lo sería más que las leyes consuetudinarias. No obstante, tampoco es fácil que uno solo supervise muchos asuntos; en consecuencia, necesitará de muchos magistrados nombrados por él. Pero entonces, ¿qué diferencia hay entre tener muchos magistrados ya desde un principio y tener solo uno [1287b 10] que los designe de esta manera? Además, esto coincide con lo dicho anteriormente:[138] si es justo que gobierne el hombre virtuoso, porque es mejor, ciertamente dos hombres buenos son mejores que uno solo. Pues en esto consiste la frase "yendo juntos los dos"[139] y el anhelo de Agamenón: "si tuviera conmigo diez consejeros así...".[140] Y también hoy en día en algunas ciudades las [1287b 15] magistraturas supremas (como el juez) están para juzgar sobre aquellos asuntos que la ley es incapaz de determinar, pues nadie disputaría que sobre aquellos casos en que sí es capaz de hacerlo la ley gobierna y juzga de modo excelente. Pero como para las leyes a veces es posible abarcar ciertos asuntos, pero otros resultan imposibles, esto es lo que motiva el examen de los

[137] Referencia a Platón, *Político* 298a (véase también 300a).
[138] III 15, 1286b 3 y ss.
[139] Homero, *Ilíada* X 224.
[140] *Ibid.*, II 372, donde Agamenón habla en estos términos de Néstor.

problemas y la indagación sobre [1287b 20] si es preferible que gobierne la mejor ley o el mejor hombre. Pues se delibera acerca de aquellos asuntos sobre los cuales resulta imposible legislar. No obstante, no es esto lo que replican, a saber, que no hay necesidad de un ser humano que juzgue acerca de tales asuntos, sino que dicen que deben juzgar muchos en lugar de uno solo. En efecto, cada magistrado juzga correctamente [1287b 25] por haber sido educado por la ley, y quizás parecería absurdo que alguien con dos ojos y dos oídos, y con dos pies y dos manos, viera, juzgara y actuara mejor que muchos con muchos. Efectivamente, también hoy en día los reyes se procuran para sí muchos ojos, oídos, manos y pies: pues hacen que [1287b 30] los partidarios de su gobierno y sus propios amigos sean copartícipes del gobierno. Si no fueran amigos, no actuarían conforme a las intenciones del monarca, pero si son amigos tanto de aquel como de su gobierno, el amigo es un igual y un semejante, de modo que si supone que estos deben gobernar, del mismo modo necesariamente supondrá que deben gobernar los iguales y semejantes.[141]

Así pues, las razones que alegan quienes discuten contra [1287b 35] la realeza son más o menos estas.

CAPÍTULO 17

Pero quizás estas consideraciones valgan para ciertos individuos, pero no para otros. Pues por naturaleza existe cierta población apta para el dominio despótico, otra apta para la realeza y otra apta para el gobierno de los ciudadanos; y esto es tanto justo como conveniente.[142] Pero no existe ninguna población naturalmente apta para la tiranía, ni tampoco para aquellos regímenes políticos que constituyen desviaciones, [1287b 40] pues surgen contra la naturaleza. A partir de lo dicho resulta manifiesto que entre semejantes

[141] Véase Platón, *Leyes* 837a.
[142] Lo justo y lo conveniente: I 6, 1255b 6 y ss.; VII 9, 1329a 16 y ss.

e iguales no es conveniente [1288a] ni justo que uno solo ejerza el mando supremo sobre todos, ni en caso de que no haya leyes y él mismo sea la ley, ni en caso de que las haya; ni tampoco sería justo ni conveniente aunque fuera un hombre bueno que gobierna sobre buenos –o si no fuera bueno ni él ni sus gobernados–, ni tampoco si fuera el mejor en virtud, excepto que tuviera una determinada disposición. Hay que decir, entonces, cuál es esa disposición, [1288a 5] aunque ya de algún modo se dijo antes.[143]

En primer lugar hay que determinar cuáles son las poblaciones aptas para la realeza, cuáles para la aristocracia y cuáles corresponden a una república. Pues bien, apta para la realeza es una población tal que por naturaleza produce un linaje que se destaca en virtud para la conducción política; la población apta para la aristocracia produce por naturaleza un linaje capaz de someterse [1288a 10] a un gobierno propio de libres, ejercido por parte de líderes que son aptos por su virtud para el gobierno político; y es proclive a la república una población en la cual surge naturalmente un linaje capaz de ser gobernado y gobernar políticamente de acuerdo con una ley que distribuye las magistraturas entre quienes están bien provistos en relación con el mérito.[144]

Ahora bien, toda vez que surge una familia entera [1288a 15] –o incluso uno solo– que por su virtud se distingue de los demás hasta tal punto que sobrepasa a todo el resto, es justo que esa familia ejerza un poder regio y retenga el mando supremo sobre todos los asuntos, y que ese único individuo sea el rey. Pues tal como se ha dicho antes, la cuestión no solo se determina de acuerdo con el criterio de justicia que acostumbran [1288a 20] alegar quienes instituyen regímenes políticos aristocráticos, oligárquicos y democráticos –pues todos se consideran justos aspirantes

[143] En III 13, 1284a 3 y ss.; b 25-34.

[144] Se cree que este párrafo es una interpolación. Bien podría provenir de la pluma de Aristóteles, pero se duda de que el mismo estagirita haya insertado el pasaje en este orden (Newman III: 303-304).

a gobernar sobre la base de alguna superioridad, aunque no compartan el mismo tipo de superioridad–, sino que también se resuelve de acuerdo con el tipo de justicia antes mencionado.[145] En efecto, de ninguna manera es conveniente matar, desterrar ni aplicar el ostracismo a un individuo de tales características, ni tampoco considerarlo digno de someterse por turnos al gobierno de otros. [1288a 25] Pues por naturaleza la parte no es superior al todo, aunque le sucede esto a aquel que ostenta una superioridad como la indicada. En consecuencia, a tal individuo solo queda obedecerle y que esté a cargo del mando supremo, no por turnos sino absolutamente.

A propósito de la realeza, quede así determinado cuáles son sus diferentes especies, si [1288a 30] resulta conveniente para las ciudades o no, para cuáles y de qué modo.

CAPÍTULO 18

Afirmamos ya que son tres los regímenes políticos correctos; que entre estos necesariamente el mejor es aquel que es administrado por los mejores, y que este es un régimen tal que uno solo, toda una familia o bien un grupo sobresalen [1288a 35] por su virtud sobre todos los demás –siendo unos capaces de ser gobernados y otros de gobernar en vista de la vida más digna de elección–. Y como en los primeros estudios se demostró que en la mejor ciudad-Estado necesariamente coinciden la virtud del hombre y la del ciudadano, resulta manifiesto que un hombre llega a ser virtuoso del mismo modo y a través de los mismos medios que podría [1288a 40] constituirse una ciudad-Estado gobernada a la manera de una aristocracia o de una realeza.[146] De manera tal que la educación y las costumbres que hacen bueno a un hombre serán quizá también las mismas que lo hacen político y rey.

[145] III 13, 1284b 29 y ss.

[146] "En los primeros estudios": alusión a III 4-5.

Habiendo determinado estas cuestiones, hay que intentar ahora hablar acerca del mejor régimen, bajo qué condiciones naturales surge y cómo se halla establecido. Sin duda es necesario que quien tenga la intención de realizar una investigación adecuada [1288b 5] sobre este asunto...[147]

[147] El libro VII comienza precisamente así (1323a 14): estas palabras se consideran interpolación de un copista deseoso de alterar el orden transmitido de los libros.

LIBRO IV

CAPÍTULO 1[1]

En todas las técnicas y las ciencias que [1288b 10] no tienen un alcance parcial, sino que abordan un género determinado de manera exhaustiva, es propio de una y la misma disciplina considerar teóricamente lo que corresponde a cada género en su conjunto; por ejemplo, respecto del ejercicio físico, cuál es el que conviene a cada cuerpo, cuál es el mejor (pues el mejor ejercicio resulta necesariamente acorde al cuerpo que por naturaleza es más bello y mejor dotado) y cuál es el ejercicio –uno solo para todos– que mejor se adapta a la mayor parte de los cuerpos (pues [1288b 15] también esta tarea es propia de tal disciplina); además, si alguien no deseara ni el estado físico ni los conocimientos

[1] Comienza aquí el bloque textual compuesto por los libros IV-V-VI, que desde el punto de vista de la cronología relativa constituye el escrito más tardío de la obra, caracterizado por desplegar un análisis de los regímenes políticos que toma como base empírica la recopilación de 158 constituciones llevada a cabo dentro de la escuela de Aristóteles. El capítulo IV 1 es importante desde el punto de vista programático, en tanto retoma y complejiza significativamente la teoría constitucional presentada en el libro III. La búsqueda de una determinación del objeto y de las tareas de la ciencia política presupone la crítica de la sofística formulada al final de la *Ética Nicomaquea* (X 10, 1181a 14 y ss.): limitados a coleccionar leyes de manera acrítica, los sofistas y los oradores no saben qué es la ciencia política ni tampoco cómo determinar su objeto. La circunscripción temática que propone Aristóteles procede a partir del modelo de diversas técnicas, aunque no toma estos procedimientos de su propio análisis de la técnica (por ejemplo, *Física* II 3, 194b 16 y ss.) sino especialmente del *Fedro* y del *Político* de Platón (Schütrumpf III: 207).

convenientes para la competición, no es en absoluto menos propio del entrenador ni del profesor de gimnasia prepararlo también para esta condición inferior. Y vemos que en la misma situación están también la medicina, la construcción de barcos, la confección de vestidos y [1288b 20] todas las demás técnicas.

En consecuencia, resulta claro que es propio de una misma ciencia considerar teóricamente cuál es el mejor régimen político y cómo debería ser para ajustarse plenamente a nuestros deseos, si no hubiera ningún impedimento externo, y a la vez considerar cuál sería acorde para qué individuos –pues para muchos es quizás imposible alcanzar el mejor régimen, de modo que el buen [1288b 25] legislador y el verdadero político no deben ignorar el régimen mejor en sentido absoluto ni el mejor en determinadas circunstancias–. Además, en tercer lugar, es propio de la misma ciencia examinar cuál es el régimen adecuado a partir de ciertas condiciones previas: pues debe poder determinarse teóricamente no solo cómo se constituye un régimen político desde el comienzo sino también de qué modo, una vez constituido, podría preservarse por el mayor tiempo posible –y me refiero, por ejemplo, [1288b 30] al caso de alguna ciudad-Estado que no se gobierna ni mediante el mejor régimen político (por estar desprovista de las condiciones necesarias) ni mediante el régimen posible dentro de sus circunstancias, sino mediante uno peor.

Pero además de todo esto, hay que reconocer el régimen que resulta más idóneo para todas las ciudades, puesto que la mayoría de los que han expuesto sus teorías acerca del [1288b 35] régimen político, aun cuando se hayan expresado en otros asuntos de modo correcto, se equivocan al menos en torno a lo útil.[2] Pues no solo hay que teorizar so-

[2] La filosofía política debe considerar lo correcto tanto como lo útil: véase II 1, 1260b 33. Para la crítica de la idea platónica del bien por no resultar útil para la acción, véanse *Ética Eudemia* I 8, 1217b 24 y ss.; *Ética Nicomaquea* I 4, 1096b 32 y ss.; 1288b 35: optamos por la lectura de algunos códices (*hos*) antes que por el sintagma conjeturado por Susemihl y seguido por Ross (*hósth'*).

bre el mejor régimen, sino también sobre el que resulta posible y, en la misma medida, sobre el más fácil de aplicar, es decir, el más común para todas las ciudades-Estado.[3] Pero hoy en día unos buscan solo el régimen más perfecto y el que requiere de numerosos recursos, mientras que otros, que hablan de un régimen común a un mayor número de ciudades, [1288b 40] rechazan los regímenes existentes y elogian el régimen lacedemonio o algún otro.[4] Sin embargo, debe introducirse necesariamente algún ordenamiento tal [1289a] que, a partir de las condiciones vigentes, los ciudadanos sean fácilmente persuadidos de adoptarlo y puedan participar de él; puesto que reformar una constitución no es una tarea menor que establecerla desde el comienzo (como no es menor tampoco mejorar lo aprendido que aprender desde el comienzo).[5] Por ello, además de los asuntos mencionados, [1289a 5] el político debe ser también capaz de prestar ayuda a los regímenes existentes, tal como ya se ha dicho anteriormente. Pero esto es imposible si no

[3] Se presentan cuatro criterios de clasificación de las actividades técnicas tanto como de las constituciones: 1) cuál es la mejor; 2) cuál se adapta mejor a qué individuos (cuál es la mejor en determinadas circunstancias; cuál es la mejor posible entre las que están disponibles); 3) cuál es la adecuada a partir de ciertas condiciones previas; 4) cuál es la que mejor se adapta a la mayoría de los casos. La investigación correspondiente a 2) se retoma en el plan de IV 2, 1289b 17, mientras que la investigación en torno a 4) se retoma en IV 2, 1289b 14; a propósito de 3), en IV 2, 1289b 23 se indica como objeto del libro V (Schütrumpf III: 224).

[4] "Rechazan los regímenes existentes": véase *República* (501a, 504e y ss.), donde Platón recomienda al legislador hacer *tabula rasa* antes de escribir las nuevas leyes. "Elogian el régimen espartano": véanse II 6, 1265b 35; VII 14, 1333b 18 (referido a Tibrón); Platón *República* VIII 544c y ss. (Newman IV: 139).

[5] El legislador no debe descuidar la dimensión del consentimiento y preocuparse por la aceptación de sus medidas por parte de los ciudadanos: véanse II 9, 1270b 21; II 8, 1268a 25. Para la distinción entre establecer (*kataskeuázein*) y reformar (*epanorthôsai*) una constitución, VI 1, 1317a 33 y ss. Confrontar con la *Constitución de los Atenienses* § 35, 2 (Schütrumpf III: 219, 222). 1289a 3: cancelamos el *kainízein* conjeturado por Ross y rehabilitamos la lectura *koinoneîn* de ciertos códices; en la misma línea, preferimos el *hos* de los manuscritos antes que el *hóst'* de Ross.

conoce cuántas especies de regímenes políticos existen. Hoy en día algunos creen que existe una sola democracia y una sola oligarquía, pero esto no es verdad.

En consecuencia, no deben pasarse por alto las variedades de los [1289a 10] regímenes políticos, cuántos son y de qué modos se constituyen. Y es propio de esta misma prudencia considerar cuáles son las mejores leyes y cuáles resultan más acordes para cada una de las constituciones: pues las leyes deben establecerse en función de las constituciones (y todos las establecen así), y no las constituciones en función de las leyes.[6] Una constitución es, en efecto, el ordenamiento [1289a 15] relativo a las ciudades-Estado que determina de qué modo se hallan distribuidas las magistraturas, quién ejerce el mando supremo dentro del régimen y cuál es el fin de cada comunidad;[7] las leyes, a su vez, están separadas de los rasgos característicos de la constitución, y en conformidad con ellas los magistrados deben ejercer el gobierno y vigilar a quienes las transgredan. En consecuencia, resulta claro que necesariamente hay que conocer [1289a 20] el número de variedades[8] propio de cada régimen político con vistas al establecimiento de las leyes: pues no es posible que las mismas leyes convengan a todas las oligarquías y a todas las democracias, si existen varias especies –y no solo una– de democracia y de oligarquía. [1289a 25]

[6] Para esta recomendación, véase III 1, 1282b 8. El régimen político (*politeía*) es en la filosofía política aristotélica aquello hacia lo cual se orientan el ciudadano (III 1, 1275a 38-b 5), las magistraturas (IV 15, 1300b 7; 1299a 13), la educación (V 9, 1310a 14), los modos de vida (V 8, 1308b 20 y ss.), las cualidades de los ciudadanos y el concepto de derecho (V 9, 1309a 36 y ss.) (Schütrumpf III: 222).

[7] Se incluyen aquí tres notas fundamentales del concepto de *politeía*: 1) el ordenamiento concerniente a las magistraturas (tal como en III 1, 1274b 38; IV 3, 1290a 8); 2) el elemento supremo sobre el régimen (*kúrion tês politeías*), a la manera de III 6, 1278b 8 y ss., donde así se designa al cuerpo cívico gobernante (*políteuma*) y 3) el fin al que tiende: como en V 10, 1311a 10 y ss. y VI 1, 1317a 39 (Schütrumpf III: 222-223).

[8] 1289a 21: desandamos la conjetura de Ross (*horismón*) y recuperamos *arithmón* de los códices.

CAPÍTULO 2

Puesto que en las primeras investigaciones acerca de los regímenes políticos[9] hemos distinguido tres regímenes rectos (realeza, aristocracia y república) y tres desviaciones de estos (tiranía respecto de la realeza, oligarquía respecto de la aristocracia y democracia respecto de la república), y dado que se ha hablado acerca de la aristocracia y la [1289a 30] realeza –pues considerar teóricamente el mejor régimen político es lo mismo que hablar de los dos regímenes que reciben tales nombres (en efecto, cada uno de ellos procura constituirse a partir de una virtud provista de recursos)– y como, además, se ha determinado anteriormente en qué se diferencian entre sí la aristocracia y la realeza y cuándo un régimen debe ser considerado una realeza, lo que queda es tratar [1289a 35] acerca de la república (que se denomina con el nombre común a todos los regímenes) y acerca de los demás regímenes políticos, a saber, oligarquía, democracia y tiranía.[10]

Resulta manifiesto cuál es la peor de estas desviaciones y cuál le sigue. En efecto, la peor será necesariamente la desviación del régimen primero y más divino, [1289a 40] y respecto de la realeza, o bien tiene solo el nombre (y no lo es realmente) o bien necesariamente depende de la gran superioridad de quien reina; [1289b] en consecuencia, la tiranía es la peor, y la que más alejada está de ser una constitu-

[9] Se refiere a III 6 en adelante, donde comienza en rigor el tratamiento de los regímenes políticos.

[10] Para la indicación de que el mejor régimen puede ser llamado con los nombres "aristocracia" o "realeza", véase Platón, *República* IV 445d. Sobre la relación entre el mejor régimen y la virtud, VII 9, 1328b 33 y ss. Sobre la necesidad de que la virtud completa cuente con recursos externos, véanse VII 1, 1323b 40 y ss.; *Ética Nicomaquea* I 11, 1101a 14-16. Para *politeía* en el sentido de "república", III 7, 1279a 38. De este régimen político se habla en IV 8 y 9. A diferencia de lo que sostienen muchos intérpretes, aquí se aclara que la república no coincide para Aristóteles con la mejor constitución (véanse también IV 8, 1294 a 28; II 6, 1265b 26-31) (Schütrumpf III: 226-227).

ción.[11] La segunda peor es la oligarquía, pues la aristocracia se aleja mucho de este régimen; y la más próxima al medio entre las desviaciones es la democracia. Asimismo, alguien ya expuso con anterioridad estos asuntos también [1289b 5] de este modo, aunque con un punto de vista diferente.[12] En efecto, aquel consideraba que si todos los regímenes fueran buenos –por ejemplo, si hubiera una buena oligarquía y si también hubiera buenas versiones de los otros regímenes políticos–, la democracia sería el peor, pero en caso de que fueran malos, el régimen democrático sería el mejor. Pero nosotros afirmamos que estos regímenes políticos son intrínsecamente erróneos, y que no es correcto decir que una oligarquía es mejor [1289b 10] que otra, sino que es menos mala. Sin embargo, para los asuntos presentes, abstengámonos de tal clase de juicios.[13]

Debemos distinguir, en primer lugar, cuántas variantes de regímenes políticos existen, sobre todo si es cierto que hay varias especies de democracia y de oligarquía; luego, cuál es el más común y cuál es el régimen preferible luego del mejor, y cuál es, en el caso de que lo hubiera, [1289b 15] algún otro régimen aristocrático, correctamente constituido, y a la vez adecuado para la mayoría de las ciudades-Estado; luego, también respecto de los otros regímenes, debe distinguirse cuáles son preferibles para quiénes (pues quizá para unos es más necesaria una democracia que una

[11] Para el mismo principio, según el cual la peor desviación es la correspondiente al mejor régimen, véase *Ética Nicomaquea* VIII 12, 1160b 9 y ss. Platón analiza del mismo modo la relación entre la realeza y la tiranía (*República* IX 576d y ss.). Se habla de "primera y mejor" constitución en IV 7, 1293b 18; IV 8, 1294a 24 y ss.; II 6, 1265b 31; V 12, 1316a 3 y a 28 (Schütrumpf III: 229).

[12] Platón, *Político* 302e y ss. Resulta sorprendente que Aristóteles nunca cite este diálogo por su nombre, teniendo en cuenta la gran influencia que ejerce sobre la *Política* (principalmente para los libros I y III) (Schütrumpf III: 230).

[13] En el curso de la *Política*, sin embargo, Aristóteles no siempre se atiene estrictamente a este precepto: véanse IV 11, 1296b 3 y ss.; VI 1, 1317a 27; VI 4, 1318b 6; 1319a 4 y a 39. Véase también el uso del mismo principio en *Ética Nicomaquea* VIII 12, 1160b 19 (Schütrumpf III: 231).

oligarquía, mientras que para otros sucede a la inversa); y luego de estas cuestiones, debemos considerar también de qué modo debe proceder aquel que desea establecer [1289b 20] tales regímenes políticos, y me refiero a cada una de las especies de democracia y, asimismo, de oligarquía. Finalmente, una vez que hayamos, en la medida de lo posible, mencionado brevemente todas estas variedades, debemos intentar exponer cuáles son los factores de destrucción y de preservación de los regímenes políticos, tanto en común como separadamente para cada régimen, y por qué causas [1289b 25] suceden naturalmente estas cosas.[14]

CAPÍTULO 3[15]

Así pues, la causa de que haya una mayor variedad de regímenes políticos es que en toda ciudad-Estado existe un número múltiple de partes. En primer lugar, vemos que todas las ciudades se componen de casas, luego, a su vez, que de toda esta población necesariamente algunos son

[14] El programa de investigación en torno a los regímenes políticos aquí presentado abarca cuatro asuntos fundamentales: 1) el número de las constituciones; 2) cuatro tipos de constitución –2.a) la constitución más adaptable para el mayor número de ciudades; 2.b) la constitución que, luego de la mejor, es la más digna de ser elegida; 2.c) un tipo de constitución aristocrática que se adapte a la mayoría de las ciudades; 2.d) la constitución adecuada a una determinada población–; luego, 3) el establecimiento de las diversas especies de democracia y de oligarquía; finalmente, 4) los modos de destrucción y preservación de los regímenes (desplegados en los libros VI y V, respectivamente). Tal programa de investigación se acopla armónicamente con el plan enunciado en el capítulo precedente (IV 1). "Por qué causas suceden *naturalmente* estas cosas": este uso del verbo *phúomai* ("ser por naturaleza") no presenta aquí las connotaciones normativas que el concepto de "naturaleza" (*phúsis*) asume en otros pasajes de la *Política*; Aristóteles hace un uso descriptivo del término, en tanto alude a lo que sucede "usualmente", "regularmente" (Schütrumpf III: 231).

[15] Se presenta aquí y en el próximo capítulo una marcada incompatibilidad con IV 1-2. Sorpresivamente se renueva el problema de la variedad de las constituciones, para cuya explicación se esboza un examen de corte analítico de los diversos sectores que componen la ciudad-Estado. Tanto en IV 3 como en IV 4 se elaboran listas de componentes

ricos, otros pobres [1289b 30] y otros de rango intermedio, y los ricos pertenecen al sector que puede portar las armas mientras que los pobres se ubican entre los desarmados. Y vemos que un sector del pueblo es campesino, otro comerciante y otro está integrado por trabajadores manuales. También entre los notables hay diferencias basadas en la riqueza o la magnitud del patrimonio: así ocurre, por ejemplo, con la cría de caballos. En efecto, no es fácil dedicarse [1289b 35] a esta actividad si no se posee riqueza; precisamente por ello, en los tiempos antiguos, todas aquellas ciudades cuyo poder residía en la caballería estaban gobernadas por oligarquías; y se servían de los caballos para la guerra contra poblaciones vecinas (como los eretrios, los calcidios y los magnesios que habitan la ribera del Meandro y muchos otros pueblos de Asia). Además de [1289b 40] las diferencias de riqueza están también las que se basan en el linaje, en la virtud y en algún otro criterio semejante que se dijo que era parte de la [1290a] ciudad-Estado en los comentarios relativos a la aristocracia: en efecto, fue allí que precisamos de cuántas partes necesarias se compone toda ciudad-Estado.[16] Pues de estas partes, unas veces participan todas del régimen político, otras veces un número menor o mayor. Resulta entonces evidente que necesariamente hay varios [1290a 5] regímenes políticos,

que incluso presentan diferencias entre sí: mientras que una rastrea la diversidad de constituciones en la variación de la manera según la cual se distribuyen las funciones de los distintos sectores del pueblo y de la clase notable, la otra reconduce la diversidad constitucional a la variación de combinaciones de las diversas especies de agricultores, artesanos, deliberadores, jueces y otras partes necesarias de la ciudad-Estado. No se duda de que ambos procedan de la pluma de Aristóteles –quizás uno de los dos capítulos habría estado destinado a reemplazar al otro–, y se atribuye la superposición a la mano de algún editor que recuperó y dispuso estos materiales en este orden (Newman IV: 150; véase especialmente I: *Appendix A*).

[16] Esta disputada indicación no se dirige al libro VII, ni a III 13, 1283a 14 y ss. (es la tesis de Newman I: 572), ni tampoco a III 18, sino que se refiere a IV 4, 1290b 37 y ss., dado que cuando en 1291a 40 y ss. menciona a unos pocos ciudadanos virtuosos y de capacidad política está pensando claramente en una aristocracia (Schütrumpf III: 245).

que difieren unos de otros cualitativamente, pues también estas partes difieren entre sí por la especie. En efecto, un régimen político consiste en una ordenación de las magistraturas, y todos se las distribuyen o bien de acuerdo con el poder de quienes participan o bien según algún tipo de igualdad común entre estos (me refiero, por ejemplo, a la de los pobres o la de los ricos o alguna [1290a 10] común a ambos). En consecuencia, necesariamente hay tantos regímenes políticos como ordenamientos según los tipos de superioridad y las diferencias entre las partes.

Y principalmente se cree que son dos: tal como se dice, a propósito de los vientos, que están los del norte y los del sur, mientras que los demás son desviaciones de estos, así también hay dos regímenes políticos, [1290a 15] la democracia y la oligarquía. Pues consideran la aristocracia como una especie de oligarquía (bajo el supuesto de que se trata de cierto gobierno de pocos), y a la llamada república la consideran una especie de democracia, tal como a propósito de los vientos, el céfiro se tiene por una especie del viento del norte y el euro una especie del viento del sur.[17] Del mismo modo ocurre con las armonías, como afirman algunos: pues también allí [1290a 20] se establecen dos especies, la doria y la frigia, mientras que las otras combinaciones se llaman algunas "dorias" y otras "frigias". Así pues, generalmente se suele considerar de este modo la cuestión de los regímenes políticos; pero más verdadero y mejor es el modo que nosotros determinamos, siendo dos o solo una la especie correctamente constituida, mientras que las otras son [1290a 25] desviaciones, en el caso de la música, de la armonía bien combinada y en el caso de los regímenes políticos del mejor régimen. Las especies oligárquicas son más tensas y despóticas, mientras que las democráticas son más relajadas y débiles.[18]

[17] Para los vientos, véase *Meteorológicos* II 6, 364a 19.

[18] "Armonías" (*harmoníai*): véanse I 5, 1254a 33. "Doria y frigia": véanse III 3, 1276b 8 y ss.; VIII 7, 1342a 32 y ss.; Platón, *República* III 399a. "Armonía bien mezclada": véanse VI 6, 1320b 21; Platón, *Fedro* 86b; *Banquete* 188a. "Tenso" (*súntonos*) y "relajado" (*aneiménos*) se ha-

CAPÍTULO 4[19]

No debe considerarse sin más que hay democracia, a la manera en que algunos suelen [1290a 30] hacerlo hoy en día, allí donde la multitud ejerce el poder supremo (pues también en las oligarquías y en todos lados la parte mayor es suprema); ni tampoco debe considerarse sin más que hay oligarquía allí donde una minoría ejerce el poder supremo dentro del régimen.[20] Si hubiera en total mil trescientos ciudadanos, y de ellos mil fueran ricos, y no hubiera participación en el gobierno para los trescientos pobres [1290a 35] aunque fueran hombres libres y semejantes en los restantes aspectos, nadie afirmaría que estos se gobier-

llan entre las metáforas musicales favoritas de las investigaciones constitucionales de Aristóteles: este par de conceptos, que se utiliza para aludir a los extremos que se desvían de un justo medio bien temperado, trasladan a la política el vocabulario de la intensificación y de la relajación utilizado en la técnica musical. Véanse v 1, 1301b 17; v 4, 1304a 21; v 9, 1309b 33; sobre la agudización en la oligarquía, IV 6, 1293a 26-30; VI 6, 1320b 30; en cuanto a la democracia, el relajamiento llevado al extremo produce caos y anarquía: v 3, 1302b 28; VI 4, 1319b 15 (Schütrumpf III: 251-252).

[19] A excepción de su descripción de las variantes de la democracia, este capítulo no se ajusta a la línea de investigación de IV-V-VI. Schütrumpf lo considera como un borrador marginal que combina dos disquisiciones incompatibles entre sí acerca de la pluralidad de especies de constitución (por un lado, 1290b 23 y ss.; por el otro, 1291b 30 y ss.). La justificación de la presencia de tal capítulo en el orden del libro se debe a que quizás algún editor no consideró oportuno dejar estos materiales fuera de la obra y los incluyó a pesar de las interferencias argumentativas implicadas (Schütrumpf III: 254-255).

[20] "La parte mayor" (*tò pléon méros*): Aristóteles no se refiere aquí a la mayoría en el sentido de la mayor cantidad de ciudadanos libres en una democracia, sino al elemento que tiene mayor peso dentro del régimen, que conforma el cuerpo cívico gobernante (*políteuma*), titular del poder supremo (*kúrion*) (III 6, 1278b 10; IV 8, 1294a 11-14; para democracia y oligarquía, véase VI 3, 1318a 28). La diferencia específica de la democracia y de la oligarquía depende de las diversas relaciones de propiedad entre los ciudadanos y no de la diferencia numérica de "pocos" o "muchos" en el poder supremo. Acorde a la argumentación de I 1, el factor cuantitativo no permite establecer diferenciaciones específicas en las relaciones de poder entre los seres humanos, sino solo diferencias accidentales y conceptualmente secundarias (véanse III 8, 1280a 3; 1279b 36) (Schütrumpf III: 257-258).

nan democráticamente. Del mismo modo, si los ricos fueran mayoría y los pobres fueran pocos, pero más poderosos que los ricos, nadie diría que tal tipo de régimen es una oligarquía si para los ricos no hubiera participación en los honores cívicos. Más bien hay que decir, entonces, [1290a 40] que hay democracia cuando los hombres libres ejercen el mando supremo y que hay oligarquía [1290b] cuando lo hacen los ricos, pero lo que sucede es que unos son muchos y otros son pocos (de hecho, los libres son muchos y los ricos son pocos). Y si las magistraturas se distribuyeran de acuerdo con la estatura, como afirman algunos que ocurre en Etiopía, o de acuerdo con la belleza, habría una oligarquía, [1290b 5] pues el número de ciudadanos bellos y altos es reducido.[21] No obstante, libertad y riqueza no son por sí mismas suficientes para definir a tales regímenes políticos; puesto que hay muchas partes tanto en la democracia como en la oligarquía, hay que precisar además que en caso de que pocos hombres libres gobiernen sobre una población numerosa que no sea libre, [1290b 10] no habría allí una democracia –como en Apolonia del mar Jónico y en Tera (pues en cada una de estas ciudades-Estado accedían a los cargos públicos quienes se distinguían por el linaje correspondiente a los primeros fundadores de la colonia, siendo ellos pocos y los otros, muchos)–, así como tampoco habría democracia si los ricos ejercieran el poder según su superioridad numérica –como antiguamente en [1290b 15] Colofón (allí, en efecto, la mayoría poseía un gran patrimonio antes de que estallara la guerra contra los lidios)–;[22] por el contrario, hay democracia cuando los libres y pobres, que son muchos, ejercen el mando supremo del gobierno, y hay oligarquía cuando lo ejercen los ricos y los de más noble linaje, que son pocos. [1290b 20]

[21] Véase la referencia a los etíopes en Heródoto, *Historia* III 20; III 114. Para la hipótesis de la altura como criterio de distribución de las magistraturas, III 12, 1282b 25-28.

[22] 1290b 15: en lugar de la conjetura de Bojesen preferida por Ross (*oligarkhía*), volvemos sobre la lección manuscrita (*dêmos*).

Así pues, se ha dicho que los regímenes políticos son varios y por qué causa lo son.[23]

Pero dado que hay más que los ya mencionados, digamos también cuáles son y por qué, tomando como principio lo que antes se ha dicho.[24] En efecto, convenimos en que toda ciudad-Estado no consiste en una sola parte, sino en varias. Pues bien, tal como si nos propusiéramos distinguir las especies de seres vivos, primero podríamos determinar [1290b 25] precisamente aquellas partes que todo animal debe necesariamente tener, como algunos órganos sensoriales, la parte que recibe y la que digiere el alimento (como la boca y el estómago), y además de estas, aquellas partes con las cuales cada uno se mueve. Si solo hubiera tal cantidad de partes, pero entre ellas hubiera diferencias (me refiero, por ejemplo, a varios tipos de bocas, de [1290b 30] estómagos, de órganos sensoriales y además, también, de partes motrices), el número de combinaciones de estas partes producirá necesariamente varios tipos de animales (pues no es posible que el mismo animal tenga varios tipos diferentes de boca, ni tampoco de orejas), de modo que cuando fuesen captadas todas las combinaciones posibles de estas partes se obtendrían [1290b 35] las especies de animales, y habrá tantas especies de animales como combinaciones de partes necesarias.[25]

[23] Sentencia repetida en 1291b 14: se cree que a partir de este punto y hasta dicha repetición, estamos ante un texto interpolado por algún editor antiguo.

[24] Es imposible determinar aquí a qué punto de la obra se refiere con "antes", teniendo en cuenta la hipótesis de que el pasaje (y el capítulo en general) es una interpolación de un texto ajeno a este contexto (véase nota 19 del presente capítulo).

[25] Para fundamentar la diversidad de regímenes Aristóteles apela aquí a una analogía con la zoología que los intérpretes suelen aducir como prueba de la influencia de las investigaciones de historia natural en la última etapa de la filosofía política de Aristóteles. Pero de este tipo de clasificación "deductiva" de los animales no hay rastro alguno en los tratados zoológicos: compárese con *Investigación acerca de los animales* I 2, 488b 29-489a 15; *Acerca de las partes de los animales* II 10, 655b 29 y ss. Por lo demás, la analogía tampoco aparece puesta en práctica metodológicamente: por ejemplo, para explicar la diferencia entre la democracia moderada y la radical, Aristóteles solo menciona que ya no se gobierna siguiendo las leyes (IV 4, 1292a 4 y ss.). Considerando el conjunto de los libros medios (IV-V-VI) como el *corpus* de teoría constitucional de la *Política*, la analogía biológica sirve como ilustración de un enfoque analítico volcado a la distinción entre partes-grupos, pero no parece tener la relevancia heurística tantas veces remarcada por los comentadores (Schütrumpf III: 263-264).

Sin duda, lo mismo sucede también con los regímenes políticos mencionados. En efecto, también las ciudades-Estado se componen no de una sola sino de varias partes, como se ha dicho a menudo. Así pues, una de ellas es el grupo que tiene a su cargo la alimentación: los llamados [1290b 40] campesinos; el segundo grupo es propio de los denominados trabajadores manuales –y se encarga de [1291a] las técnicas sin las cuales no es posible que la ciudad subsista (de estas técnicas unas son necesariamente indispensables mientras que otras contribuyen al lujo o al bienestar)–; el tercero es el sector comerciante (me refiero por "comerciante" al grupo que se dedica a ventas y compras, comercio al por mayor [1291a 5] y menor); el cuarto es el sector de los jornaleros; el quinto tipo de grupo comprende los guerreros defensores, y no resulta en absoluto menos necesario, si es que los habitantes no han de ser esclavizados por quienes los ataquen. En efecto, es seguramente imposible que la ciudad-Estado digna de ese nombre sea esclava por naturaleza: pues la ciudad-Estado es autosuficiente, mientras que el esclavo no lo es.[26]

Precisamente por ello [1291a 10] en la *República* esta cuestión se ha tratado ingeniosamente, aunque de modo insuficiente. En efecto, Sócrates afirma que una ciudad-Estado se constituye a partir de los cuatro componentes más necesarios, y afirma que estos son el tejedor, el campesino, el zapatero y el constructor; y a su vez añade, bajo la creencia de que estos cuatro no garantizan la autosuficiencia, al herrero y a quienes se dedican a los rebaños necesarios, [1291a 15] y además a un comerciante al por mayor y a otro

[26] Para la autosuficiencia (*autárkeia*) de la *pólis*, véanse I 2, 1252b 28-1253a 1.

al por menor;[27] y todos estos elementos constituyen la población de la ciudad primera –como si toda ciudad-Estado se constituyera en vista de las necesidades básicas antes que de lo noble, y necesitara en igual medida de zapateros y de agricultores–.[28] Al elemento defensivo no le da parte alguna antes de que, por aumento del territorio [1291a 20] y por contacto con tierras vecinas, se desate la guerra.[29] Sin embargo, entre estos cuatro elementos o cuantos sean los miembros de la comunidad, debe haber necesariamente uno que administre y establezca la justicia. Pues bien, precisamente si se considerara que el alma es una parte del animal en mayor medida que el cuerpo, también respecto de la ciudad-Estado habría que suponer que, antes que los elementos que se unen en común para la [1291a 25] satisfacción de las necesidades básicas, son más importantes para la ciudad-Estado las partes correspondientes al alma, a saber, el elemento guerrero, el que participa de la administración de la justicia en los tribunales[30] y, además de estos, el elemento deliberativo, el cual es precisamente una función de la inteligencia política de la ciudad-Estado.[31] Que estas funciones correspondan separadamente a ciertos individuos o que sean asignadas a estos no difiere en nada para la argumentación: pues también sucede a menudo que [1291a 30] son los mismos quienes se encargan

[27] *República* II 370d y ss.

[28] Para la distinción entre lo noble (*kalón*) y lo necesario (*anagkaîon*), véase VII 14, 1333a 32 y ss. Para Platón el principio de la ciudad-Estado reside en las necesidades y en la falta de autosuficiencia de los individuos aislados (*República* II 369d). La crítica de Aristóteles a la "ciudad primera" (*próte pólis*) retoma un comentario de Glaucón referente a la simpleza de esta primera ciudad (*República* II 372d). Para Aristóteles, la autosuficiencia propia de la ciudad-Estado no debe identificarse con las necesidades de la mera vida, sino con la autosuficiencia ética propia del horizonte de la vida buena (I 2, 1252b 29; III 9, 1281a 2) (Schütrumpf III: 270).

[29] *República* 373d y ss.

[30] Véase IV 16.

[31] El elemento deliberativo se analiza en IV 14. Para la "inteligencia política" (*politikè súnesis*), véanse *Ética Nicomaquea* VI 1, 1143a 6; X 10, 1181a 17-19.

de portar armas y de cultivar la tierra. En consecuencia, si hay que considerar que tanto estos como aquellos son partes de la ciudad-Estado, resulta manifiesto que el elemento encargado de portar armas es necesariamente una parte de la ciudad.

La séptima parte corresponde a quienes prestan servicio público con sus patrimonios, a los que llamamos "ricos". La octava parte corresponde a los funcionarios públicos y a quienes prestan servicio público desempeñándose en las magistraturas, precisamente si no es posible que haya [1291a 35] una ciudad-Estado sin magistrados.[32] Por lo tanto, necesariamente debe haber ciertos individuos que tengan la capacidad de ejercer magistraturas y presten este servicio público para la ciudad, tanto de manera continua como por turnos.[33] Los elementos restantes, que justamente hemos precisado recién, son el deliberativo y el que juzga acerca de los derechos en los litigios.[34] Pues bien, si precisamente estos elementos deben [1291a 40] darse en las ciudades, y deben darse de manera buena y justa, es necesario también que haya algunos que participen de la virtud propia de los ciudadanos. [1291b]

[32] Insistente presencia del vocabulario del "servicio público" (*leitourgía*) (*etim.*, "trabajo para el pueblo": *érgon* se ve precedido por *leiton*, lexema derivado de *laós*, "pueblo"). En este pasaje se ve utilizado en sus dos sentidos principales dentro de la *Política*. Por un lado, en su sentido específico, como institución –particularmente conocida en Atenas–, por la cual se les requería a los individuos ricos que financiaran con su patrimonio determinados trabajos para la ciudad-Estado. Las liturgias en Atenas eran de dos tipos: la trierarquía (que implicaba la responsabilidad de equipar un barco por un año) y la vinculada a los festivales (entre los cuales, la *khoregía*). Un estamento a cargo de tal función se contempla también para la ciudad ideal en VII 8, 1328b 10 y ss. Por otro lado, *leitourgeîn* asume el sentido general de "cumplir servicios públicos", en tanto desempeñar funciones de gobierno (OCD; Schütrumpf III: 273).

[33] Para las magistraturas, véase IV 15.

[34] Problema textual: falta la sexta clase. Newman propone que sean los jueces (IV: 168). Schütrumpf dice que la suma resulta si las dos partes (claramente independientes entre sí) que corresponden a quienes deliberan y a quienes administran justicia (1291a 39) se cuentan aquí como séptima y octava parte (Schütrumpf III: 275).

En cuanto a las demás capacidades, muchos creen que es posible que se presenten en los mismos individuos, como si los mismos fueran guerreros defensores, agricultores y artesanos, y también deliberaran y juzgaran. Todos pretenden estar en posesión de [1291b 5] la virtud y creen ser capaces de desempeñar la mayoría de las magistraturas, pero es imposible que los mismos sean pobres y tengan riquezas. Por ello, se cree que son principalmente estas las partes de la ciudad-Estado, a saber, los ricos y los pobres. Y además, como por lo general los unos son pocos y los otros son muchos, estas partes aparecen como contrarias entre las partes de [1291b 10] la ciudad-Estado. En consecuencia, también los regímenes políticos se establecen según la superioridad de estas partes, y así se cree que los regímenes políticos son dos, democracia y oligarquía.[35]

Pues bien, que los regímenes políticos son varios y por qué causas lo son se ha dicho antes; digamos ahora que existen varias especies de democracia [1291b 15] y de oligarquía. Lo cual resulta manifiesto incluso a partir de lo que ya se ha dicho. Efectivamente, hay varios grupos dentro del pueblo tanto como entre los denominados "notables". Por ejemplo, uno de los grupos del pueblo lo conforman los campesinos, otro los artesanos, otro los comerciantes que se dedican a la compra y venta; otro es el que se dedica al mar –y [1291b 20] se divide en marina de guerra, mercante, de transporte y pesquera; de hecho, en muchos lugares cada uno de estos sectores se compone de un gran número (por ejemplo, los pescadores en Tarento y en Bizancio, los tripulantes de trirremes en Atenas, los mercantes en Egina y Quíos y los transportistas en Ténedos)–. A estos grupos se añade el de los trabajadores manuales, [1291b 25] quienes poseen un patrimonio tan reducido que no pueden llevar una vida liberada de las tareas necesarias; además, los

[35] Para ricos y pobres como partes contrarias, véanse V 4, 1304a 39; V 9, 1310a 4; V 5, 1305a 23; IV 12, 1296a 27 y ss. La mayoría de los regímenes son oligárquicos o democráticos: véase IV 11, 1296a 22 y ss. (Schütrumpf III: 277-278).

libres nacidos de padres que no son ambos ciudadanos, y cualquier otro grupo por el estilo que hubiera dentro de la multitud. Entre los notables, por su parte, se produce la misma diferencia en función de criterios tales como la riqueza, la nobleza de linaje, la virtud, la educación y lo referente a tales asuntos.

La democracia primera es la que se describe [1291b 30] como basada principalmente en la igualdad.[36] En efecto, la ley de tal democracia afirma que igualdad significa que no prevalezcan ni los pobres ni los ricos, es decir que ninguno de ambos ejerza la supremacía sobre el otro, sino que ambos sean semejantes. Pues si, tal como sostienen algunos, la libertad y la igualdad se dan especialmente en una democracia, esto sería [1291b 35] plenamente así si todos tomaran parte en el régimen político en el más alto grado y de modo semejante. Pero puesto que el pueblo es más numeroso, y como la opinión de la mayoría es suprema, necesariamente este régimen será un gobierno del pueblo. Así pues, esta es una especie de democracia.[37]

Otra especie es aquella en la cual el acceso a las magistraturas depende de las rentas, aun cuando estas sean bajas; y quien posee el patrimonio requerido [1291b 40] debe acceder al derecho de participar, mientras que quien no lo posee no tiene tal derecho.

Otra especie de democracia consiste en que participen de las magistraturas todos aquellos cuya condición [1292a] de ciudadanos esté fuera de toda duda, pero que gobierne

[36] Además de la siguiente descripción de cinco especies de democracia, existen en la *Política* otras dos clasificaciones que distinguen cuatro formas: IV 6 (1291b 30 y ss.) y VI 4 (1318b 6 y ss.). También en IV 12 (1296b 26 y ss.) Aristóteles identifica una primera y una última democracia y alude a una forma intermedia ubicada entre ambas. Si bien el orden en que se presentan no resulta ajeno a ciertas indicaciones cronológicas (por ejemplo, IV 6, 1293a 1), lo fundamental para el pensador de Estagira es una jerarquización cualitativa (véanse, por ejemplo, IV 11, 1296b 5 y ss.; VI 4, 1318b 6 y ss.; III 1, 1275a 36 y ss.) (Schütrumpf III: 283; 298-305).

[37] Esta forma de democracia es un cuadro ideal en correspondencia con IV 3 (1290a 9 y ss.). "Gobierno de la ley": véanse IV 6, 1293a 16; III 11, 1282b 1; III 15, 1286a 22 (Schütrumpf III: 289).

la ley;[38] otra especie de democracia es aquella en la que todos tienen acceso a las magistraturas a condición de que solo sean ciudadanos, pero gobierna la ley.

Otra especie de democracia coincide prácticamente con esta última, solo que es suprema la multitud y no la [1292a 5] ley; y esto sucede cuando prevalecen los decretos y no la ley.[39] Esta situación se da por causa de los jefes del pueblo. En efecto, en aquellas democracias que se rigen conforme a la ley no surge el demagogo, sino que son los mejores ciudadanos los que ocupan los cargos más importantes. Pero allí donde las leyes no son supremas surgen los jefes del pueblo.[40] [1292a 10] Así, el pueblo se convierte en un monarca, uno solo compuesto de muchos: pues los muchos poseen el mando supremo, pero no cada uno por separado, sino colectivamente.[41] No queda claro a cuál se refiere Homero cuando dice que "no es bueno el gobierno de muchos", si a esta especie o a aquella en la que son varios líderes los que ejercen su jefatura, cada uno por su cuenta.[42] Asimismo, tal tipo de pueblo, como si fuera precisamente un monarca, pretende gobernar [1292a 15] como uno solo sin someterse a la ley, y así se vuelve despótico, de modo tal que los aduladores gozan de alta estima, y una democracia de este tipo es el análogo de la tiranía entre las monarquías.[43] Por ello también su carácter es el mismo,

[38] Véase IV 6, 1292b 35.

[39] Véase su correlato en la oligarquía extrema: IV 5, 1292b 5 y ss.; IV 6, 1293a 31. La antinomia entre decretos (*psephismata*) y leyes (*nómoi*) es un lugar común de la literatura política griega del siglo IV a. C. Para el tópico de la despreocupación de la democracia extrema respecto de la ley, véase Platón, *República* VIII 563d y ss. (Schütrumpf III: 290-291).

[40] Sobre los jefes del pueblo (*demagogoi*) en la democracia extrema, véanse V 5, 1304b 20 y ss.; 1305a 31 y ss.; V 8, 1309a 14 y ss.; V 9, 1310a 3.

[41] La formulación evoca III 11 (1281b 5), aunque aquí en IV 4 está ausente la concepción de una sumatoria *virtuosa* de la multitud (Schütrumpf III: 294).

[42] Homero, *Ilíada* II, 204. Homero no pudo haber conocido la democracia extrema, pero en este punto Aristóteles no parece preocuparse demasiado por la perspectiva histórica (Schütrumpf III: 294).

[43] Aristóteles probablemente se inspira en la imagen del tirano

pues ambas ejercen un poder despótico sobre los notables, los decretos de una son como los edictos de la otra, y el demagogo [1292a 20] y el adulador son figuras idénticas y análogas.[44] Y principalmente, cada uno tiene una gran influencia en sus respectivos gobernantes, los aduladores en los tiranos y los demagogos en tales tipos de pueblo; estos últimos son los responsables de que prevalezcan los decretos y no las leyes, por llevar todos los asuntos hacia el pueblo. En efecto, ocurre que los líderes populares [1292a 25] se vuelven poderosos debido a que el pueblo tiene el mando supremo sobre todos los asuntos, y ellos controlan a su vez la opinión del pueblo (pues el pueblo los sigue).[45] Más aun, cuando impugnan a los magistrados afirman que debe decidir el pueblo, el cual acepta gustosamente la invitación y, en consecuencia, se diluyen todas las magistraturas.[46]

Podría parecer razonable la objeción de que [1292a 30] este tipo de democracia no es una constitución: en efecto, allí donde no rigen las leyes no hay una constitución.[47] La ley debe gobernar sobre todos los asuntos de carácter general, mientras que las magistraturas han de hacerlo a propósito de los casos particulares, y esto es lo que consideramos una constitución.[48] De modo que precisamente si la democracia es una de las constituciones, resulta evidente que

Dêmos de los *Caballeros* de Aristófanes, rodeado de aduladores (1111 y ss.; 1330). Para la democracia extrema como correspondiente a la tiranía, véanse IV 11, 1296a 2 y ss.; V 10, 1311a 8 y ss.; VI 4, 1319b 27 y ss. El poder bajo una tiranía es calificado de "despótico" de acuerdo con III 8, 1279b 16 y ss., donde todas las formas desviadas de régimen son adjetivadas de ese modo (Newman IV: 179-180; Schütrumpf III: 293).

[44] Para la figura del adulador en las tiranías, véase V 11, 1313b 39. Para los oradores como aduladores, Platón *Gorgias* 466a (Schütrumpf III: 294).

[45] Véanse V 8, 1308b 11; Aristófanes, *Caballeros* vv. 47-48, 982, 1114 y ss.

[46] VI 2, 1318a 1 y ss., 1317b 29-34; IV 15, 1299b 38. Compárese con Platón, *República* VIII 562d y ss.; Isócrates, *Areopagítico* 51, *Constitución de los Atenienses* § 41, 2 (Schütrumpf III: 296).

[47] Véanse V 9, 1309b 34; II 6, 1266a 3. Compárese con III 9, 1280b 6 y ss.

[48] III 11, 1282b 2 y ss.; III 15, 1286a 21 y ss.

tal ordenamiento, en el cual todos [1292a 35] los asuntos se regulan mediante decretos, no es en sentido estricto una democracia; pues no es en absoluto posible que un decreto tenga alcance general. Queden, pues, así determinadas las cuestiones relativas a las especies de democracia.

CAPÍTULO 5

Respecto de las especies de oligarquía, una restringe el acceso a las magistraturas para calificaciones censitarias tan altas que los pobres, aun siendo [1292a 40] mayoría, no participan, mientras que todo aquel que posee tal patrimonio tiene derecho a participar del régimen; otra se da cuando las magistraturas dependen de rentas altas, y estos grandes propietarios [1292b] eligen a los magistrados restantes (si se realiza esta elección de entre todos ellos, parece que tal procedimiento es más bien aristocrático, mientras que si se lleva a cabo de entre determinados individuos resulta más bien oligárquico);[49] otra especie de oligarquía se da cuando en el cargo el hijo sucede al padre; la cuarta tiene lugar cuando [1292b 5] ocurre lo que mencionamos recién, pero no rige la ley sino los magistrados. Y entre las oligarquías, aquella que llaman "gobierno dinástico" es precisamente el análogo de la tiranía entre las monarquías, correspondiente entre las democracias a aquella que llamamos "democracia extrema".[50] [1292b 10]

Así pues, tal es el número de especies de la oligarquía y de la democracia. No debe pasar desapercibido que muchas veces un régimen político no es democrático por sus leyes,

[49] Véase IV 6, 1293a 23. Confróntese con IV 15, 1300b 1 y 4.

[50] Para el gobierno dinástico (*dunasteía*) como fase extrema de la oligarquía, véanse IV 6, 1293a 30 y ss.; 1298a 32; V 8, 1308b 8; IV 3, 1302b 17 y ss.; 1303a 13. Para las relaciones de correspondencia entre oligarquía extrema y democracia extrema, IV 6, 1293a 33; VI 1, 1317a 16 y ss. Para los puntos de contacto entre oligarquía y tiranía, III 13, 1283b 16 y ss.; III 17, 1288a 15 y ss.; VI 3, 1318a 23; V 1, 1301b 25 (Schütrumpf III: 312-313).

pero por costumbre y educación se gobierna democráticamente, y lo mismo, a su vez, ocurre en otros casos en que el régimen resulta más democrático [1292b 15] de acuerdo con sus leyes, pero por educación y hábitos más bien se conduce de manera oligárquica. Y esto se da principalmente después de los cambios de régimen; pues no se pasa de uno a otro de forma inmediata, sino que en un principio el grupo victorioso se contenta con obtener pequeñas ventajas de los otros, de modo que las leyes preexistentes conservan su vigencia pero [1292b 20] los que cambiaron el régimen predominan.[51]

CAPÍTULO 6

Resulta manifiesto a partir de lo dicho que tal es el número de especies de democracia y de oligarquía. Necesariamente, o todas las partes del pueblo mencionadas participan en común del régimen, o bien unas sí y otras no. Así pues, cuando la parte agricultora y aquella que [1292b 25] posee un patrimonio moderado retienen el poder supremo sobre el régimen, gobiernan conforme a las leyes: pues transcurren su vida trabajando, y no pueden tener tiempo libre, de modo que dejando al frente la ley, se celebran asambleas en la medida de lo necesario; y los demás tienen derecho a participar de la ciudadanía siempre que posean como renta la cantidad que estipulan las leyes.[52] Por ello, [1292b 30] tienen derecho a participar del régimen todos aquellos que son propietarios. En términos generales, mientras que es un rasgo oligárquico que no todos tengan derecho a participar, sin duda es democrático que todos gocen de tal derecho, aunque no todos participen efectivamente; pues es imposible que puedan tener tiempo libre si no perciben ingresos.[53] Así, por tales razones, esta es una especie de democracia. Otra

[51] Véase IV 11, 1296a 27 y ss.

[52] Para la calificación patrimonial en democracia, IV 4, 1291b 39.

[53] En este pasaje se produce una severa laguna textual: seguimos la reconstrucción de Schütrumpf (III: 320).

especie resulta de la siguiente subdivisión del pueblo: tienen derecho a participar del régimen todos aquellos que son ciudadanos de [1292b 35] legítimo linaje, pero de hecho participan quienes disponen de tiempo libre. Precisamente por ello, debido a que no hay salarios por ocupar cargos públicos, en tal tipo de democracia gobiernan las leyes. Una tercera especie es aquella en la que tienen derecho a participar en el régimen todos cuantos son libres, pero no participan en efecto por la razón mencionada, de modo que también [1292b 40] en esta democracia gobierna la ley. Una cuarta especie de democracia es la última que ha surgido históricamente en las ciudades.[54] Pues [1293a] debido a que las ciudades-Estado se han vuelto mucho más grandes que en sus comienzos y han pasado a disponer de sobrados ingresos, todos participan del régimen debido a la abundancia de población, e incluso los pobres participan de lo común y toman parte en la vida política, dado que por recibir un salario [1293a 5] disponen de tiempo libre.[55] Y es sobre todo este tipo de multitud la que tiene tiempo libre: pues para ellos el cuidado de los asuntos privados no constituye impedimento alguno, mientras que para los ricos este es realmente un obstáculo, de manera que con frecuencia no participan de la asamblea ni de la administración de la justicia. Por ello, la multitud de los pobres pasa a ejercer [1293a 10] el mando supremo sobre el régimen, y no las leyes.[56] Así pues, por estas razones las especies de democracia son necesariamente tantas y de tales características.

[54] No debe deducirse de esta indicación temporal aplicada a la democracia extrema que toda la secuencia está ordenada cronológicamente (IV 4, 1291b 30 y ss.) ni tampoco que esta cuarta forma coincide sin más con la Atenas del siglo IV a. C., contemporánea de Aristóteles (Schütrumpf III: 320).

[55] El "salario" (*misthós*) era una paga a los ciudadanos pobres para posibilitar su participación de las magistraturas. La existencia de un salario es uno de los rasgos distintivos de una democracia extrema (IV 15, 1299b 38 y ss.; VI 5, 1320a 17 y ss.). Pericles instituyó en 450 a. C. la paga para poder asistir a los tribunales (II 12, 1274a 8 y ss.; *Constitución de los Atenienses* § 27, 3 y ss.) (Schütrumpf III: 320).

[56] Véanse IV 4, 1292a 5; IV 14, 1298b 14.

En cuanto a las oligarquías, cuando muchos individuos poseen propiedad, pero relativamente poca y no en exceso, se da la primera especie de oligarquía. Pues conceden el derecho de participar a quien cumpla determinado requisito censitario, y a causa de que un gran número de ciudadanos [1293a 15] participa del cuerpo cívico gobernante, necesariamente la ley es suprema, y no los hombres. En efecto, cuanto más lejos estén de la monarquía, y no posean un patrimonio ni tan grande como para disponer de tiempo libre sin preocupaciones, ni tan pequeño como para tener que ser alimentados a expensas de la ciudad-Estado, es necesario que consideren conveniente que gobierne la ley, y no ellos mismos. [1293a 20]

Ahora bien, si tales propietarios son menos que en el caso anterior, pero los patrimonios son de mayores proporciones, surge la segunda especie de oligarquía. Por tener más fuerza consideran justo obtener más privilegios, por lo cual ellos mismos eligen de entre los demás quiénes han de acceder al cuerpo cívico gobernante. Pero debido a que de este modo no tienen tanta fuerza como para gobernar sin ley, [1293a 25] establecen una ley a tal efecto.[57] Y si se agudiza esta situación por ser menos los que poseen las propiedades más grandes, surge la tercera fase de la oligarquía, en la cual los propietarios retienen las magistraturas para sí mismos, pero conforme a una ley que ordena que a quienes mueran los sucedan los hijos.[58] Y cuando ya se destacan considerablemente por sus patrimonios y su [1293a 30] gran número de relaciones políticas, tal régimen dinástico se aproxima a la monarquía, y son los hombres –y no la ley– quienes pasan a ejercer el poder supremo: esta es la cuarta especie de oligarquía, correlato de la última democracia.

[57] Aquí Aristóteles parece compartir con algunas posiciones sofísticas la tesis de que la ley se origina a partir de una situación de debilidad (Platón, *Gorgias* 483b y ss.; *República* II 359a y ss.). Compárese con VI 3, 1318b 4 (Schütrumpf III: 325).

[58] Véase IV 5, 1292b 5.

CAPÍTULO 7

Además de la democracia y [1293a 35] de la oligarquía hay otros dos regímenes políticos; a uno de ellos todos lo mencionan como una de las cuatro especies de régimen, tal como ya se ha dicho (y dicen que son cuatro: monarquía,[59] oligarquía, democracia y la cuarta es la que se denomina "aristocracia"). Pero existe una quinta especie que se designa con el nombre común a todas (pues la llaman "república"); sin embargo, debido a que [1293a 40] no surge con frecuencia, pasa desapercibida a los ojos de quienes intentan enumerar las especies de régimen político, y entre los regímenes solo toman en consideración los cuatro mencionados, tal como hace Platón.[60]

Por cierto, está bien llamar [1293b] aristocracia al régimen sobre el que tratamos en nuestras primeras investigaciones.[61] Pues el régimen que está compuesto por aquellos que son los mejores según la virtud en sentido absoluto (y no por ciertos hombres buenos en relación con algún supuesto) es el único que con justicia puede llamarse "aristocracia". Solo en ella, en efecto, el hombre [1293b 5] bueno y el buen ciudadano coinciden absolutamente, mientras que en los otros regímenes son buenos en función del régimen que les es propio.[62] No obstante, hay algunos regímenes que presentan diferencias con las oligarquías y con la llamada república, y son denominados "aristocracias". En

[59] "Monarquía" incluye realeza y tiranía (véase IV 10, 1295a 1 y ss.).

[60] Sobre la rareza de la constitución mixta y de la aristocracia, véanse IV 11, 1296a 36 y 1295a 31 y ss. La república (*politeía*) es una forma de gobierno del pasado: IV 13, 1297b 12 y ss. La referencia a Platón corresponde a *República* VIII 544c y ss., donde se presentan la oligarquía, la democracia, la tiranía y la timocracia (esta última reemplazada aquí por la república) (Schütrumpf: III 327-328).

[61] Aristóteles no se refiere al libro III, sino al VII, específicamente a VII 14, 1333a 11 s.; VII 13, 1332a 31 y ss. (presupuesto VII 9, 1328b 37 y ss.): "primeras investigaciones" se enuncia en clave genética, en la medida en que las investigaciones en torno del mejor régimen político de los libros VII y VIII reciben una datación más temprana que la del bloque IV-VI (Schütrumpf III: 328-329).

[62] Para el desarrollo de tal cuestión, véase III 4.

efecto, allí donde se eligen los magistrados no solo de acuerdo con la riqueza sino también [1293b 10] sobre la base del mérito [*aristínden*], el régimen difiere de ambas y es llamado "aristocrático".[63] Pues incluso en los regímenes donde el cuidado de la virtud no se vuelve un asunto común hay sin embargo algunos individuos que gozan de buena reputación y son estimados como virtuosos. Asimismo, allí donde se ponga la mirada en la riqueza y la virtud tanto como en el pueblo (como en Cartago), [1293b 15] el régimen es aristocrático; y en aquellos en los que se atiende solo a dos factores (como el régimen de los lacedemonios, por ejemplo, que apunta a la virtud y al pueblo), hay una mezcla de estos dos, de democracia y virtud.[64]

Así pues, de la aristocracia, además de la primera –la mejor de todas–,[65] existen estas otras dos especies, y en tercer lugar figuran todas aquellas especies de la llamada república que tienden [1293b 20] a la oligarquía.

CAPÍTULO 8

Nos queda tratar de la denominada república y de la tiranía. Adoptamos esta secuencia de exposición aun cuando la república no sea una desviación, como tampoco lo son las aristocracias que recién mencionamos, porque a fin de cuentas todas son especies erróneas del régimen político más [1293b 25] correcto; por ello es que la aristocracia y la república suelen enumerarse junto con las que son sus desviaciones, tal como dijimos en las consideraciones introductorias.[66] Es razonable que se haga mención de la tiranía

[63] "Difiere de ambas": esto es, de la oligarquía y de la república. Para la conexión etimológica entre "los mejores" y "la aristocracia", véanse IV 8, 1293b 40; III 7, 1279a 35.

[64] Para la aristocracia como mezcla de tales cualidades, IV 8, 1294a 24; V 7, 1307a 9.

[65] Véase IV 8, 1294a 24.

[66] Considerado desde la perspectiva de la teoría constitucional del libro III (según la cual la república es una forma recta y la tiranía es

en último lugar debido a que, entre todas, esta es la que menos tiene de constitución, y nuestra investigación trata acerca de la constitución.[67]

Así pues, queda dicho por qué motivo [1293b 30] la exposición se ha ordenado de este modo. Debemos ahora tratar acerca de la república. De hecho, sus características resultan más claras luego de haberse precisado las cuestiones relativas a la oligarquía y la democracia pues, en pocas palabras, la república es una mezcla de oligarquía y democracia.[68] Se acostumbra llamar "repúblicas" a los regímenes políticos que tienden a la democracia [1293b 35], mientras que se suele dar el nombre de "aristocracias" a aquellos que tienden más a la oligarquía (debido a que la educación y el buen linaje acompañan mayormente a los hombres de mayores recursos). Además, se cree que los ricos poseen aquellos bienes por los cuales los injustos cometen sus injusticias; de allí que a estos se los llame "excelentes" y "notables".[69] Así, puesto que la aristocracia tiende a [1293b 40] conceder la superioridad a los mejores

desviada), el texto aristotélico presenta aquí una divergencia importante: a fin de cuentas, y desde el punto de vista absoluto de la mejor constitución, todas las demás formas aparecen como desviadas: así es que aristocracia y república se alinean con sus propias desviaciones, a saber, la oligarquía y la democracia, de las que se habló en IV 4-6 y en IV 3, 1290a 24. La referencia a "las consideraciones introductorias" probablemente se refieran a la clasificación de III 7, si tenemos en cuenta que el tratamiento de los regímenes políticos no comienza antes de III 6. Para la mejor constitución como criterio de medida para enjuiciar los regímenes de Esparta y Creta, véase II 9, 1269a 31 y ss. Según el *Político* de Platón, existe solo un régimen político recto, mientras que todos los otros son meras imitaciones (293c-e; 297c-d). "Desviaciones" y "errores" son usados aquí como sinónimos, en el sentido de II 11, 1273a 3 (véase nota 110) (Schütrumpf III: 332).

[67] "Nuestra investigación" incluye aquí el libro III, aludido también en IV 2, 1289a 26 y ss. entre los libros de la *Política* que tienen como objeto las constituciones.

[68] Para la república como mezcla de democracia y oligarquía, véanse IV 9, 1294a 30 y ss.; V 7, 1307 a 8.

[69] Véase 1294a 18. "Excelentes" traduce *kaloì k'agathoí* (lit.: "bellos y buenos"). La carga evaluativa del vocabulario de clase se tematiza en Platón, *República* VIII 569a y ss.; Isócrates, *Sobre la paz* 133. Véase Hesíodo, *Los trabajos y los días* 313.

ciudadanos, se dice también que las oligarquías se componen en mayor medida de notables.

Sin embargo, parece ser imposible que esté bien gobernada una ciudad-Estado que no sea gobernada por los mejores [1294a] sino que se halle dominada por hombres malos, del mismo modo que también parece imposible que esté conducida aristocráticamente la ciudad-Estado que no goza de un buen gobierno.[70] Pues el buen gobierno no consiste en que las leyes estén bien establecidas pero no se las obedezca. Por ello, hay que considerar que el buen gobierno es, por un lado, obedecer las leyes establecidas y, por el otro, [1294a 5] que las leyes que se obedecen sean buenas (pues también es posible obedecer a leyes malas). Y esto puede darse de dos maneras: o que obedezcan las mejores leyes de las que son posibles para ellos o las mejores en sentido absoluto.[71]

Se cree que la aristocracia consiste principalmente en que los cargos públicos se distribuyan sobre la base de la virtud; en efecto, el principio definitorio de la aristocracia [1294a 10] es la virtud, así como el de la oligarquía es la riqueza y el de la democracia, la libertad.[72] Sin embargo, el parecer [*dokeîn*] de la mayoría rige para todos los regímenes políticos: en efecto, tanto en una oligarquía como en una aristocracia o en una democracia, resulta supremo aquello que resuelve [*dokeîn*] la mayoría de quienes participan en el régimen. Ahora bien, en la mayoría de las ciudades-Estado

[70] Vinculación semántica entre los mejores (*áristoi*), la aristocracia (gobierno de los *áristoi*) y el mejor gobierno.

[71] Para "buen gobierno" (*eunomía*), véase *Sobre el movimiento de los animales* 10, 703a 29 y ss. (pasaje inspirado en Platón, *República* III 406c). *Eunomía* es el fin al que debe apuntar el político (*Ética Nicomaquea* III 5, 1112b 14; *Ética Eudemia* I 5, 1216b 18) y el nombre que se le da al cuidado por la virtud de los ciudadanos en III 9 (1280b 5). Para el empleo del concepto en la mejor ciudad-Estado, véanse VII 4, 1326a 26; VII 6, 1327a 12; a 15. Para las ciudades que tienen reputación de estar bien gobernadas (*eunomeîsthai*), II 1, 1260b 30. Platón utiliza el término en *Político* 293e y en *Leyes* XII 950a (Schütrumpf II: 152).

[72] Para los "principios definitorios" (*hóroi*) generales de las constituciones, III 9, 1280a 7.

que tienen un régimen mixto prevalece la especie que se denomina "república",[73] [1294a 15] pues la mezcla solo apunta a los ricos y a los pobres (o sea, a riqueza y libertad) y en la mayoría de los casos los ricos parecen ocupar el lugar de los hombres notables.[74] Y puesto que tres son los principios que se disputan la igualdad del régimen, a saber la libertad, la riqueza y la virtud (pues el cuarto, al que [1294a 20] llaman "noble linaje", va unido a estos dos últimos: en efecto, la nobleza de linaje no es más que antigua riqueza y virtud), resulta claro que a la mezcla de estos dos (los ricos y los pobres) debe llamársela "república", mientras que es principalmente a la mezcla de los tres elementos que debe llamarse "aristocracia" y, además, "régimen político verdadero y primero".[75]

Así pues, tal como se ha dicho, existen también otras [1294a 25] formas de régimen político además de la monarquía, la democracia y la oligarquía, y es evidente cuáles son, en qué difieren las aristocracias entre sí y las repúblicas de las aristocracias, y cómo estas dos formas no distan mucho una de otra.

CAPÍTULO 9

A continuación de lo dicho, expongamos de qué modo [1294a 30] surge, junto a la democracia y la oligarquía, la llamada república, y de qué modo debe establecerse. Resultarán claros, al mismo tiempo, aquellos rasgos que definen la democracia y la oligarquía, pues hay que captar la diferencia entre estas dos y luego combinar la república a partir de estas, tomando características de cada una de ellas como si se tratara de una señal de identificación.[76]

[73] 1294a 15: en su edición, Ross agrega el adjetivo *kakôs*, que no figura en los manuscritos; no lo hemos seguido en este caso.

[74] "Notables": *kaloikagathoi*, "bellos-y-buenos", "excelentes".

[75] Para la aristocracia "mejor y verdadera", véanse 1289a 40; 1290a 24; IV 7, 1293b 2.

[76] El término en griego es *súmbolon*: podía tratarse de un anillo o

Existen tres modalidades específicas [1294a 35] de esta combinación y mezcla; un modo consiste en tomar los procedimientos que legislan unos y otros, por ejemplo, en torno a la administración de la justicia: así, en las oligarquías las leyes ordenan una multa para los ricos que no participen de la función judicial, y para los pobres no hay salario alguno que posibilite su participación; mientras que en las democracias hay un salario para los pobres y ninguna multa para los [1294a 40] ricos. El término común e intermedio entre ambas consiste en conciliar estas alternativas;[77] por ello también es propio de la república, pues se compone de una mezcla de ambos. [1294b] Así pues, esta es una de las modalidades de la combinación.

Otro modo consiste en tomar un término medio entre los procedimientos ordenados en uno y otro régimen, por ejemplo, a propósito de la participación de la asamblea: unos no imponen restricciones de renta o imponen exigencias mínimas, mientras que los otros exigen una renta elevada. El término común no es ni lo uno ni lo otro, sino una renta intermedia entre [1294b 5] ambos requisitos.

El tercer modo de combinación se compone de ambos a la vez, tomando un procedimiento de la legislación oligárquica y otro de la democrática. Me refiero, por ejemplo, a que se considera propio de la democracia que los magistrados se designen por sorteo, mientras que es propio de la oligarquía que sean electivos, y es un rasgo democrático que no dependan de calificaciones, mientras que es oligárquico que dependan de rentas; por tanto, es propio de [1294b 10] la aristocracia y de la república tomar esas prescripciones de uno y otro régimen, es decir, tomar de la oligarquía el que las magistraturas sean electivas y de la democracia el no exigir rentas para su nombramiento.

de otro objeto, partido a la mitad, entregado a otra persona y utilizado como señal mutua de reconocimiento. Véase Platón, *Banquete* 191d (Schütrumpf III: 341).

[77] Es decir: fomentar la participación en las tareas judiciales pagando salario a los pobres e imponiendo una multa a los ricos.

Así pues, esta es la combinación de la mezcla, y una prueba de que están mezcladas adecuadamente democracia y oligarquía se da cuando es posible que alguien diga del mismo régimen que es democracia [1294b 15] y oligarquía. Pues resulta claro que quienes así se expresan tienen esa impresión por el hecho de que ambas formas se hallan adecuadamente mezcladas.[78] Sucede esto también con el término medio, pues en él se manifiestan los rasgos de cada uno de los extremos, lo cual se verifica precisamente en el régimen de los lacedemonios. Muchos intentan decir que es una democracia debido a que tiene [1294b 20] en su ordenamiento muchas características democráticas –por ejemplo, en primer lugar, lo relativo a la crianza de los niños (pues los hijos de los ricos y de los pobres son criados del mismo modo, a saber, de manera igual a como podrían hacerlo los hijos de los pobres); y lo mismo [1294b 25] sucede en la edad siguiente, y también así prosigue cuando llegan a ser hombres (efectivamente, en este aspecto no hay nada que distinga a un rico de un pobre), es decir que, en relación con la alimentación, en las comidas en común hay lo mismo para todos, y respecto del vestido, los ricos visten de un modo semejante al que podría hacerlo cualquier pobre. Además, con relación a las dos magistraturas más importantes, el pueblo elige una y participa de la otra (en efecto, [1294b 30] eligen a los ancianos y participan del eforado)–. Otros, por su parte, intentan decir que es una oligarquía debido a que tiene muchas características oligárquicas –por ejemplo, que todos los cargos son electivos y ninguno se designa por sorteo, que unos pocos tienen la supremacía sobre la pena de muerte y el destierro, y muchas otras cuestiones por el estilo–.[79] En una república bien mezclada debe parecer que son ambos regímenes a la vez, [1294b 35] y

[78] Para la buena mezcla como ideal político, véanse IV 12, 1297a 6 y ss.; IV 13, 1297a 38; V 8, 1307b 30.

[79] "Unos pocos" se refiere a los ancianos: III 1, 1275b 10; Jenofonte, *Constitución de los Lacedemonios* 10, 2.

no uno u otro, y debe preservarse por sí mismo, y no con ayuda del exterior; y "por sí mismo" no porque en el exterior sean más los que desean la preservación del régimen (pues esto podría ser incluso propio de un régimen político malo), sino en el sentido de que ninguna de las partes de la ciudad-Estado desearía en absoluto un régimen político diferente.[80] Así, se ha dicho recién de qué modo debe establecerse [1294b 40] la república así como también las denominadas aristocracias.

CAPÍTULO 10

Lo que nos queda es tratar acerca de la tiranía, no porque [1295a] haya mucho para decir sobre ella, sino para que tenga la parte que le toca en nuestra investigación, puesto que también la consideramos uno de los regímenes políticos. Acerca de la realeza hemos precisado su carácter en discursos anteriores, en los cuales se llevó a cabo una indagación a propósito de la que se denomina [1295a 5] realeza en su sentido principal, sobre si resulta conveniente o no para las ciudades, quién debe establecerse como rey, a partir de qué origen y de qué modo.[81]

En los discursos en los que investigamos acerca de la realeza distinguimos dos especies de tiranía, debido a que el poder de tales tiranías en cierta medida se superponía también con la realeza: pues ambas [1295a 10] gobiernan en conformidad con la ley; en algunos pueblos bárbaros se eligen monarcas con plenos poderes y anteriormente, entre los antiguos griegos, surgían de igual manera ciertos monarcas a los que denominaban "regentes".[82] Aunque ambas formas de tiranía también presentan diferencias entre sí, sin embargo eran de carácter regio porque estos

[80] Confróntese con Platón, *República* VIII 556e, 559e; Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso* III 82, 1.

[81] Referencias al libro III (capítulos 6, 8, 14, 15 y 17).

[82] Para los *aisumnétas*, véase nota 112, III 14, 1285a 30.

tiranos gobernaban en conformidad con la ley y [1295a 15] porque uno gobernaba sobre todos con el consentimiento de los súbditos, mientras que eran de carácter tiránico en el sentido de que gobernaban despóticamente de acuerdo con el propio arbitrio.[83] Existe una tercera especie de tiranía, que parece ser precisamente la tiranía en su sentido principal, que constituye el correlato de la monarquía absoluta.[84] Pues necesariamente tal tipo de tiranía es el gobierno de un solo individuo que, sin estar sujeto a rendimiento de cuentas, gobierna a todos, tanto a los semejantes como a los mejores, [1295a 20] para su propia conveniencia y no para la de sus gobernados.[85] Por ello se ejerce contra la voluntad de los súbditos, pues ninguno de los hombres libres soporta voluntariamente un gobierno de tales características. Así pues, estas son las formas de la tiranía y son de tal número debido a las razones mencionadas.

CAPÍTULO 11

En el caso de que no se juzgue sobre la base de una virtud [1295a 25] que supere a los individuos comunes, ni según una educación que requiera una naturaleza y unos recursos afortunados, ni según un régimen político que sea a la medida de todos los deseos, sino de acuerdo con un modo de vida que a la mayor parte de los seres humanos les sea posible compartir y según un régimen político que a la mayoría [1295a 30] de las ciudades-Estado les sea posible adoptar, debe preguntarse cuál es el mejor régimen político

[83] Para la divergencia con los reyes que no se subordinan a la ley, véanse III 13, 1284a 11 y ss.; III 16, 1287a 1 y ss. "Consentimiento": VI 4, 1318b 18; Jenofonte, *Hierón* 11, 12. Para la tiranía como gobierno contra la voluntad de los gobernados, Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* IV 6 12; Platón, *Leyes* VIII 832c. "De acuerdo con su propio arbitrio": véase III 16, 1287a 1 (Schütrumpf III: 347).

[84] Para esta forma de monarquía, véase III 15, 1285b 36.

[85] "Tanto a los semejantes como a los mejores": confróntese con III 16, 1287a 22 y ss.

y cuál es el mejor modo de vida para la mayoría de las ciudades y para la mayoría de los seres humanos.[86]

En cuanto a las que se llaman "aristocracias" (acerca de las cuales hablamos recién),[87] unas quedan fuera del alcance de la mayoría de las ciudades-Estado, mientras que otras se aproximan a la llamada república; es por ello que puede hablarse de ambos regímenes como uno solo.

El juicio acerca de todas estas cuestiones depende de los mismos elementos. Pues si es correcto [1295a 35] lo que se ha dicho en los tratados de ética, la vida feliz es aquella que se desarrolla sin impedimentos conforme a la virtud, y la virtud consiste en el término medio, y el término medio constituye necesariamente el mejor modo de vida –me refiero al término medio posible para cada uno–.[88] Y estos mismos criterios necesariamente valen para la virtud y el vicio de la ciudad-Estado y del régimen. Pues el [1295a 40] régimen político es un cierto modo de vida de la ciudad-Estado.

En todas las ciudades hay sin duda [1295b] tres partes propias de la ciudad-Estado, los muy ricos, los muy pobres y en tercer lugar los intermedios entre ambos. Entonces, puesto que se acordó que lo moderado y lo intermedio es lo mejor, es evidente que la posesión mesurada de los bienes que dependen de la buena fortuna es la mejor de todas, pues está bien dispuesta [1295b 5] a someterse a la razón, mientras que resulta difícil que siga a la razón quien sobresale en belleza, es demasiado fuerte, de muy noble linaje o rico en exceso –o bien, en sentido inverso, el extremadamente pobre, los débiles en exceso o aquel que resulta en extremo deshonrado–.[89] Pues unos se vuelven soberbios y proclives a ser grandes criminales, mientras que otros se

[86] Referencia a este tipo de régimen en los programas de investigación de IV 2 (1289b 14 y ss.) y de IV 1 (1288b 15 y b 34).

[87] En IV 7, 1293b 7 y ss.

[88] *Ética Nicomaquea* 1101a 14-16, 1153b 9-21.

[89] "Lo intermedio es lo mejor": VIII 7, 1342b 14. Sobre los bienes exteriores, véanse VII 1, 1323b 4; III 13, 1284a 20 y b 26 y ss. Sobre las querellas resultantes de desigualdades en las relaciones de propiedad, V 7, 1306b 36 y ss. (Schütrumpf III: 353-355).

vuelven malhechores y delincuentes menores; y entre las injusticias [1295b 10] que se cometen, unas surgen por soberbia y otras, por maldad. Además, quienes ocupan un rango intermedio son quienes tienen menor ambición de poder y quienes menos anhelan para sí los cargos públicos, y estas dos características son perjudiciales para las ciudades-Estado.[90] Pero aparte de estos, quienes son superiores en aquellos bienes que dependen de la fortuna (ya sea fuerza, riqueza, relaciones de amistad y todos los otros bienes de tal clase), no desean ni saben [1295b 15] ser gobernados –lo cual sucede ya desde la casa, cuando son niños, pues a causa de la molicie no están habituados a obedecer ni siquiera en las escuelas–, mientras que quienes sufren la carencia de estos bienes se vuelven demasiado serviles. En consecuencia, unos no saben mandar sino solo someterse a un dominio servil, mientras que los otros no saben someterse a ningún poder sino solo ejercer [1295b 20] un dominio despótico. Entonces no surge una ciudad de hombres libres sino de esclavos y de amos, donde unos están llenos de envidia y los otros, de desprecio; todo lo cual se aleja en gran medida de la amistad y de la comunidad ciudadana; en efecto, la comunidad implica algo del orden de la amistad, pues con los enemigos nadie quiere compartir ni el camino.[91]

Ciertamente, la ciudad-Estado desea constituirse, en la medida de lo [1295b 25] posible, a partir de iguales y semejantes, y esto vale especialmente para los que integran la clase media. En consecuencia, la ciudad-Estado que se gobierna del mejor modo es aquella integrada por los elementos que decimos que son por naturaleza propios de la composición de una ciudad-Estado. Entre los ciudadanos,

[90] Problemas textuales. Posiblemente se trate de una glosa a 1295b 13 y ss. (Schütrumpf III: 356). 1295b 12: optamos por deshacer la conjetura de Bernays (*phugarkhoûsi*) y volver a los códices $M^3\Pi^2$ (*philarkhoûsi*); en la misma línea, también desestimamos la opción conjeturada por Ross (*spoudarkhiôsi*) y nos volcamos a los manuscritos (*boularkhoûsi*).

[91] Para la relación entre la comunidad de ciudadanos [*koinonía politiké*] y la amistad, véanse III 9, 1280b 29; II 4, 1262b 7; II 5, 1263b 17.

son los de clase media quienes principalmente preservan las ciudades. Efectivamente, ni desean los bienes ajenos (como los pobres) ni [1295b 30] otros desean los suyos (tal como los pobres ambicionan el dinero de los ricos). Y pasan la vida libres de peligros, sin conspirar ni ser víctimas de conspiraciones. Por ello, es correcto lo que deseó Focílides: "muchas cosas son mejores para los del medio; en el medio quiero estar en la ciudad-Estado".[92]

En consecuencia, resulta claro que la comunidad política se vuelve mejor por causa del sector medio [1295b 35] y es posible que estén bien gobernadas ciudades que tengan una clase media numerosa y más fuerte que las otras dos clases juntas, o al menos más numerosa y fuerte que alguna de ambas; pues al sumarse a una o a otra produce un equilibrio e impide que surjan extremos opuestos. Precisamente por ello, es el mayor bien de la fortuna que quienes participan de la comunidad política tengan un patrimonio intermedio y suficiente, [1295b 40] porque allí donde unos son propietarios de demasiados bienes y otros no poseen nada surge [1296a] una democracia extrema o una oligarquía pura, o bien una tiranía a causa de los excesos de una y de otra: en efecto, la tiranía surge tanto de la democracia más radical como de la oligarquía, mientras que en medida mucho menor procede de los regímenes intermedios y de los próximos a ellos. Diremos [1296a 5] la causa más adelante, en los tratados acerca de los cambios de régimen.[93]

Resulta manifiesto que el mejor régimen es el intermedio, pues es el único que permanece exento de conflictos civiles. En efecto, allí donde el sector medio es numeroso surgen menos facciones y divisiones entre ciudadanos. Y las ciudades-Estado grandes están más a salvo de los conflictos facciosos por la misma razón, puesto que el sector medio es numeroso, mientras que en [1296a 10] las peque-

[92] § 12 Diehl. Véase Píndaro, *Pítica* II 52 y ss.

[93] Véanse V 10, 1310b 3 y ss.; V 8, 1308a 20 y ss. Para la relación entre la tiranía y las formas extremas de democracia y oligarquía, confróntese con IV 4, 1292a 11.

ñas es fácil que todos se dividan en dos partes, de tal modo que no quede nada en el medio, y casi todos sean o pobres o ricos.[94] Las democracias son más seguras y más duraderas que las oligarquías a causa de la clase media (pues tales ciudadanos son numerosos y participan de los honores cívicos en mayor medida en las democracias [1296a 15] que en las oligarquías), porque cuando en ausencia de estos los pobres tienden a ser multitud, surgen prácticas viles y rápidamente sobreviene la ruina de las ciudades-Estado.[95] Debe considerarse prueba de esto que también los mejores legisladores fueron ciudadanos del sector medio: en efecto, entre estos estaba Solón (lo cual es claro a partir de su poema),[96] y también Licurgo (pues no era rey), [1296a 20] Carondas y la mayor parte de los otros.

A partir de estas consideraciones resulta manifiesto por qué la mayoría de los regímenes políticos son democráticos u oligárquicos. En efecto, debido a que a menudo en estos regímenes el sector medio es poco numeroso, cualquiera de ambos que prevalezca –ya sea quienes poseen patrimonios o el pueblo–, siempre conducen [1296a 25] el régimen de acuerdo con sus propios intereses, apartándose del término medio, generando así una democracia o una oligarquía. Además de esto, debido a que surgen conflictos facciosos y enfrentamientos mutuos entre el pueblo y los ricos, cualquiera de ambos que prevalezca sobre sus adversarios no establece un régimen común ni igual, sino que considera como un premio [1296a 30] por la victoria su predominio dentro del régimen, y unos establecen una democracia y otros, una oligarquía. Además, quienes llegaron a ejercer la hegemonía sobre la Hélade, mirando cada uno hacia el régimen vigente

[94] Confróntese con III 15, 1286b 7; IV 6, 1293a 15; IV 13, 1297b 26 (Schütrumpf III: 361).

[95] Sobre la mayor estabilidad de las democracias, véanse V 1, 1302a 8-15; V 7, 1307a 16 y ss.; V 12, 1315b 11 y ss.; VI 6, 1321a 1. Para la inestabilidad de las oligarquías, véanse V 7, 1306b 22 y ss.; VI 6, 1320b 30 y ss. (Schütrumpf III: 361).

[96] En la *Constitución de los Atenienses* se deduce que Solón provenía del sector medio por riqueza y posición social, a partir de unos versos en los que critica a los ricos y los llama a la mesura (§ 5, 3).

entre ellos mismos, en las ciudades sometidas unos establecen democracias y los otros oligarquías, no considerando la conveniencia de [1296a 35] esas ciudades-Estado sino la suya propia,[97] de manera tal que, por estas razones, no ha llegado nunca a existir un régimen político intermedio (o bien en contadas ocasiones y en pocos lugares): en efecto, entre aquellos que antiguamente llegaron a la conducción, un solo hombre accedió a conceder ese ordenamiento.[98] Pero ya se halla establecida entre las ciudades [1296a 40] la costumbre de no querer la igualdad, sino intentar dominar o bien, [1296b] en caso de ser vencidos, someterse.

Así pues, a partir de lo dicho resulta manifiesto cuál es el mejor régimen político y por qué causa; y respecto de los otros regímenes (puesto que hemos dicho que varias son las democracias y varias las oligarquías) no es difícil distinguir, una vez definido el mejor régimen, cuál debe ser considerado primero, cuál segundo y así [1296b 5] sucesivamente, por ser uno mejor y otro peor. Pues necesariamente siempre será mejor el que esté más cerca de aquel régimen, mientras que será peor el que más lejos esté del término medio, a menos que se juzgue según determinadas condiciones. Con "según determinadas condiciones" me refiero a que con frecuencia, aun cuando haya un régimen [1296b 10] que es el más digno de ser elegido, nada impide que para algunos sea de mayor utilidad un régimen diferente.[99]

[97] Se refiere a Atenas y Esparta: véase V 7, 1307b 22.

[98] Aristóteles alude a un antiguo introductor del régimen intermedio, pero resulta imposible decidir de manera definitiva a quién se refiere exactamente aquí. Se ha creído ver en el conductor en cuestión a Arístides, a Filipo II de Macedonia o a Alejandro Magno. Susemihl sugirió a Solón y Newman a Teramenes: ambas son propuestas sensatas dado el carácter de moderadores de la política de su tiempo. Andrews piensa en Hermias de Atarneo, que realizó en Asos un experimento constitucional moderado, y fue allí que lo conoció Aristóteles y se hizo amigo de él. Schütrumpf repasa el estado de la cuestión detectando las deficiencias de cada una de las propuestas mencionadas, pero se abstiene de proponer identificaciones concretas (Schütrumpf III: 364-365).

[99] Confróntese con Platón, *Leyes* V 739e. Para la relación de las democracias y las oligarquías con el mejor régimen político, V 9, 1309b 31 y ss. Para el mejor régimen político como criterio de medida, véase IV

CAPÍTULO 12

A continuación de lo dicho hay que exponer cuál régimen político resulta ventajoso para qué ciudades y cuáles regímenes convienen a qué individuos. En primer lugar, hay que adoptar un principio general que sea el mismo para todos los regímenes: en efecto, la parte de la ciudad-Estado que desea que el régimen [1296b 15] permanezca debe ser más fuerte que la que no lo desea. Y toda ciudad-Estado se constituye a partir de un componente cualitativo y otro cuantitativo. Me refiero por "cualitativo" a la condición de libre, la riqueza, la educación, el noble linaje; y por "cuantitativo" a la superioridad numérica.[100] Es posible que lo cualitativo valga para una de las partes que componen [1296b 20] la ciudad-Estado y lo cuantitativo se refiera a una parte diferente, por ejemplo, que quienes carecen de linaje sean más numerosos que los nobles o que los pobres sean más que los ricos, pero que su superioridad cuantitativa no prevalezca sobre su inferioridad cualitativa. Por ello hay que comparar estos factores unos con otros.

Así pues, allí donde el número de los pobres exceda la proporción mencionada [1296b 25] es natural que se establezca una democracia, y cada especie de democracia dependerá de la superioridad de cada grupo del pueblo:[101] por ejemplo, surge la primera forma de democracia si prevalece la multitud de campesinos, surge la última forma si prevalece la masa de trabajadores manuales y jornaleros, y de modo semejante ocurre para las [1296b 30] formas intermedias entre estas. Una oligarquía surge allí donde la superioridad cualitativa de los ricos y notables prevalece sobre su inferioridad cuantitativa, y del mismo modo cada especie de oligarquía depende de la superioridad de cada grupo oligárquico.

El legislador siempre debe sumar la clase media al régimen [1296b 35] político; en efecto, si establece leyes oligárquicas, es conveniente que apunte a la clase media, y si legisla democráticamente, es conveniente que a través de las leyes busque atraer hacia sí a dicho sector. Allí donde el conjunto de la clase media tiende a aventajar a los otros dos extremos tomados en conjunto (o incluso a uno de los dos), es posible que el régimen político permanezca estable.[102] No debe temerse en absoluto que [1296b 40] los ricos se pongan de acuerdo con los pobres contra los de la clase media: [1297a] pues ninguno de estos dos grupos querrá estar sometido al otro; y aunque busquen un régimen más orientado a los intereses comunes, no encontrarán ninguno que lo sea más que este. En efecto, pobres y ricos no aceptarían ocupar las magistraturas por turnos debido a su desconfianza mutua; pero el árbitro es siempre el más digno de confianza, [1297a 5] y en este caso el árbitro es la clase media.[103] Cuanto mejor mezclado esté el régimen político, tanto más estable será. Pero muchos de los que pretenden establecer regímenes aristocráticos se equivocan no solo en asignar una mayor preeminencia a los ricos, sino también en engañar al pueblo. Necesariamente, en efecto, en algún momento, de los [1297a 10] falsos bienes sobrevendrá algún mal verdadero, pues las ambiciones de los ricos destruyen el régimen político en mayor medida que las del pueblo.

8, 1293b 25. Para la jerarquía de constituciones, véase IV 2, 1289a 38 y ss. (aquí en IV 11 algunas variedades de democracia y oligarquía son mejores que otras). "Mejor o peor": véase VI 1, 1317a 27. "Según determinadas condiciones" (*pròs hupóthesin*): IV 1, 1288b 16 (Schütrumpf III: 366).

[100] Los factores cualitativos corresponden a la democracia (condición de libre) tanto como a la oligarquía (riqueza, educación, noble linaje): IV 4, 1291b 28; IV 8, 1293b 37. Falta la virtud, que es la base cualitativa de la aristocracia, y que suele distinguir a un escaso número de ciudadanos, véase V 4, 1304b 4 y ss. Para el factor cuantitativo, V 7, 1307a 17; VI 6, 1320b 26 y ss.; VII 14, 1332b 29 y ss. En IV 4, 1290a 30 y ss. se puso en juego el factor cuantitativo a la hora de hablar de democracias y oligarquías, aunque luego se lo desestimó como accidental a la hora de la definición específica de ambos regímenes (Schütrumpf III: 369-370).

[101] En correspondencia con IV 3.

[102] Véanse IV 11, 1296a 7 y ss.; V 1, 1302a 13 y ss.; V 8, 1308b 30.

[103] Confróntese con V 6, 1306a 26 y ss.

CAPÍTULO 13

Son cinco los procedimientos que, a modo de pretexto, se usan en las constituciones para engañar al pueblo, y son relativos a la [1297a 15] asamblea, las magistraturas, los tribunales, las armas y los ejercicios gimnásticos.

En cuanto a la asamblea, el artificio consiste en conceder a todos el derecho de participar en ella, pero imponer una multa a los ricos si no lo hacen (o bien se aplica solo a ellos o bien a ellos se les impone un monto mucho mayor). En cuanto a las magistraturas, consiste en no permitir que los que ejercen los cargos dimitan de ellos, mientras que [1297a 20] a los pobres sí se les permite negarse; respecto de los tribunales, consiste en que si no se desempeñan como jueces se aplique a los ricos una multa, mientras que para los pobres es posible la exención (o bien que aquellos paguen una multa elevada y estos una suma pequeña, como en las leyes de Carondas). Y en algunas ciudades-Estado todos los que están inscriptos tienen derecho a participar de la asamblea y de la administración de la justicia, pero si estando inscriptos no [1297a 25] acuden ni a la asamblea ni a los tribunales se les imponen grandes multas, de modo que para evitar la multa rehúsen inscribirse y, al no haberse inscripto, no administren justicia ni participen de asambleas.

De este modo también se legisla a propósito de la posesión de armas y de los ejercicios de gimnasia. En efecto, mientras que a los pobres [1297a 30] les permiten no tenerlas, a los ricos se les impone una multa por no poseerlas; y si no practican los ejercicios de gimnasia, para unos no hay multa alguna, mientras que a los ricos se les impone una, para que los practiquen por miedo a la multa, mientras que aquellos, por no temer la imposición de multa alguna, no los practican. Así pues, tales artificios legislativos son propios de la oligarquía.

En las [1297a 35] democracias se emplean artificios contrarios a estos. En efecto, a los pobres se les concede un salario para que concurran a la asamblea e integren los

tribunales, mientras que a los ricos no se les impone multa alguna si no lo hacen. En consecuencia, resulta manifiesto que, si se quiere realizar la mezcla justa, deben combinarse los procedimientos de ambas, es decir, a unos concederles un salario y a otros imponerles una multa.[104] Así [1297a 40] todos participan en común, mientras que de aquella otra manera el régimen se vuelve propiedad exclusiva de unos o de otros.

La república debe estar compuesta [1297b] solo por aquellos que poseen armas.[105] Respecto de la calificación censitaria, no es posible fijarla en cierta cantidad precisándola en términos absolutos sino que, luego de considerar cuál es la cantidad máxima que puede imponerse para que los que participan del régimen sean más numerosos que los que no [1297b 5] lo hacen, debe ordenarse dicho monto. En efecto, los pobres desean vivir tranquilos aun sin participar de los honores cívicos, con tal de que no se ejerza violencia contra ellos ni se les expropie nada de su patrimonio (pero esto no es fácil, pues no siempre ocurre que los que participan del cuerpo cívico gobernante son individuos notables). Y en caso de guerra, los pobres [1297b 10] suelen tener una actitud vacilante si carecen de recursos y no se les proporciona sustento; pero si se les otorgan suministros de alimento, están dispuestos a combatir.

En algunas ciudades participan de la ciudadanía no solo aquellos que sirven en la actualidad como hoplitas, sino también aquellos que ya lo han hecho. Entre los malios, quienes habían servido como hoplitas eran los que

[104] Véanse V 7, 1307a 5 y ss.; V 8, 1308a 14 (Schütrumpf III: 377).

[105] Para la república en tanto conformada por hoplitas, véanse III 7, 1279b 2-4; II 6, 1265b 27. Para este tipo de régimen en Atenas, Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso* VIII 97, 1 y *Constitución de los Atenienses* § 33, 1; § 4, 2. Este régimen político coincide con la segunda forma de combinación de oligarquía y de democracia en una república, según IV 9, 1294b 2 y ss. Véase la oligarquía moderada de IV 14, 1298a 39. Según VI 7, 1321a 12, los hoplitas conforman una forma de oligarquía (Schütrumpf III: 377-378).

accedían a la ciudadanía, pero las magistraturas se elegían de entre los que integraban activamente el [1297b 15] ejército.

El primer régimen político entre los griegos surgió luego de las realezas a partir de los que combatían en guerra; en un comienzo se compuso de caballeros (pues la fuerza y la superioridad en la guerra dependía de la caballería; dado que los hoplitas resultaban inútiles sin una organización conjunta, y entre los antiguos no existían experiencias ni [1297b 20] tácticas al respecto, de modo que la fuerza radicaba en los caballeros), pero luego de que las ciudades-Estado crecieron y los hoplitas se fortalecieron, muchos más pasaron a participar del régimen político.[106] Por ello, los que ahora se denominan "repúblicas" se llamaban anteriormente "democracias".[107] Es razonable que los antiguos regímenes políticos fueran [1297b 25] oligárquicos y regios: efectivamente, debido a la escasez de hombres, la clase media no era numerosa, de modo que soportaban ser gobernados porque eran pocos y estaban mal organizados.

Así pues, se ha dicho por qué causa existen varios regímenes políticos y por qué hay otras especies además de las mencionadas (pues la democracia no es [1297b 30] una sola, y del mismo modo los otros regímenes); además, se han dicho cuáles son las variedades y por qué causa ocurren,[108] y además de estas cuestiones, cuál es el mejor de los regímenes políticos teniendo en cuenta la mayoría de los casos,[109] y cuáles de los restantes regímenes se armonizan mejor con qué individuos.[110]

[106] Véase III 15, 1286b 8-22; IV 6, 1293a 2.

[107] "Por ello", es decir, por el gran número. En un primer momento no se distinguían dos formas de gobierno de la multitud con características distintas, tal como en III 7. Dentro de la evolución del vocabulario constitucional griego, el empleo del término "democracia" es anterior al uso de *politeía* en tanto "república" (Schütrumpf III: 381).

[108] Véase VI 1, 1317a 10 y ss.

[109] Véase IV 11.

[110] Véase IV 12. También VI 1, 1317a 10 y ss.

CAPÍTULO 14[111]

A continuación hablemos de las siguientes cuestiones, tanto en general como [1297b 35] acerca de cada régimen por separado, adoptando un principio adecuado a tal efecto. En todos los regímenes políticos hay tres partes, respecto de las cuales el buen legislador debe considerar lo conveniente para cada constitución. Si estos componentes se hallan bien establecidos, necesariamente el régimen lo estará también, y los regímenes se diferencian unos de otros en la medida en que difieren respecto de cada uno [1297b 40] de estos elementos. De estas tres partes, una es aquella que delibera en torno a los asuntos comunes, la segunda concierne a las magistraturas (esto es, [1298a] cuáles deben ser, sobre qué asuntos deben ser supremas y cuál es el modo en que debe conducirse la elección) y la tercera es aquella que administra la justicia.

El elemento deliberativo posee la supremacía sobre la guerra y la paz, sobre el establecimiento y la disolución de las alianzas, sobre las leyes, sobre la pena de muerte, [1298a 5] de destierro y de confiscación y sobre la elección y el rendimiento de cuentas de los magistrados. Necesariamente, o todas las decisiones en torno a estos asuntos deben concederse a todos los ciudadanos o bien todas ellas a algunos (a una sola magistratura o a varias, o unas decisiones a unos magistrados y otras, a otros) o bien algunas decisiones deben concederse a todos los ciudadanos y otras, solo a algunos.

Así pues, es propio de un gobierno democrático que todos decidan sobre todos los asuntos, pues el pueblo [1298a 10] busca una igualdad de tales características.[112] Pero hay

[111] El libro IV se cierra con la investigación de tres componentes institucionales propios de todo régimen político. En IV 14-16, el concepto de "parte" se entiende en términos institucionales más que a la manera de grupos sociales (como en IV 3-4), ciudadanos (como en III 1) o comunidades (como en I 2).

[112] Compárese con IV 4, 1292a 26 y ss.; VI 2, 1317b 29. El pueblo busca una igualdad aritmética, no geométrica: véanse VI 2, 1317a 40 y ss.; III 9, 1280a 9; VII 4, 1332b 25-28 (Schütrumpf III: 388).

varios modos de que todos los ciudadanos deliberen. Uno consiste en que lo hagan por turnos y no todos reunidos en una asamblea común, como en el régimen político de Telecles de Mileto. También en otros regímenes la deliberación está a cargo de cuerpos de magistrados reunidos, y todos acceden a los cargos por turnos desde [1298a 15] las tribus y los distritos más pequeños hasta que, sin excepción, hayan pasado todos, y solo se reúnen todos los ciudadanos únicamente en torno a la promulgación de las leyes y sobre asuntos referentes a la constitución, y para escuchar los edictos de los magistrados.

Otra modalidad consiste en que decidan todos juntos, pero que se reúnan solo para la elección de magistrados, [1298a 20] para la legislación, para la guerra y la paz y para la rendición de cuentas de los funcionarios, mientras que, respecto de los otros asuntos, la deliberación se deje en manos de magistraturas instituidas a tal efecto, elegidas de entre todos los ciudadanos o designadas por sorteo.

Otro modo consiste en que todos los ciudadanos tomen a su cargo la elección y la rendición de cuentas de los magistrados, y [1298a 25] deliberen sobre la guerra y las alianzas, mientras que los restantes asuntos sean administrados por magistraturas que, en la medida de lo posible, sean electivas (tal es el caso de aquellas cuestiones para cuya administración se requiere de individuos con conocimientos especializados).

Un cuarto modo consiste en que todos se reúnan para decidir acerca de todos los asuntos y que los magistrados no tomen decisiones acerca de ninguna cuestión, sino que solo [1298a 30] preparen el informe previo a la deliberación, que es precisamente el procedimiento que hoy en día sigue la democracia extrema, que decimos que es análoga al gobierno dinástico y a la monarquía tiránica.[113]

Así pues, estos son todos los modos democráticos, mientras que es oligárquico que unos pocos decidan acerca de todos los asuntos. Y también esto presenta numerosas va-

[113] Véanse IV 4, 1292a 25 y ss.; IV 6, 1293a 1.

riantes. Pues cuando [1298a 35] son elegidos por tener rentas moderadas y, a causa de la moderación en el requisito de la renta, son numerosos, y no modifican nada de lo que la ley prohíbe sino que la siguen, y el derecho de participar es para todo aquel que posea la renta exigida, entonces estamos ante una oligarquía, pero de tendencias republicanas, debido a la moderación.[114] Pero cuando no todos los ciudadanos participan de [1298a 40] la deliberación sino los elegidos a tal efecto, y se gobiernan de acuerdo con la ley [1298b] (como también lo hacían los anteriores), entonces existe un régimen oligárquico. A su vez, cuando los que ejercen la supremacía sobre la deliberación se eligen unos a otros y el hijo sucede en el cargo al padre, y poseen la supremacía sobre las leyes, esta ordenación es oligárquica en su variante más extrema.[115] Y cuando algunos son supremos sobre algunos asuntos, como [1298b 5] cuando todos lo son sobre la guerra y la paz y la rendición de cuentas de los gobernantes, pero las restantes cuestiones quedan a cargo de funcionarios, y estos son elegidos y no designados por sorteo, el régimen es una aristocracia. Si en torno a algunos asuntos son supremos ciertos magistrados elegidos y, en torno a otros, lo son ciertos magistrados designados por sorteo (ya sea por sorteo simple o a partir de una lista previamente armada), o bien si deciden en común tanto los elegidos como los designados por sorteo, tales características son propias, por un lado, de un régimen aristocrático [1298b 10] y, por el otro, de una república.

De este modo, se ha tratado el elemento deliberativo en relación con los regímenes políticos, y cada régimen se administra según los modos distinguidos. Y a la democracia que ahora parece ser la democracia en su sentido principal[116] (y me refiero con tales términos a aquella en la que el pueblo prevalece incluso por sobre las leyes), conviene,

[114] "Oligarquía de tendencias republicanas": *oligarkhía mèn politikè dé*.

[115] Para el régimen dinástico (*dunasteía*), véase IV 5, 1292b 5.

[116] La misma expresión en V 9, 1310a 26; VI 5, 1320a 3. Véase VI 2, 1318a 5 (Schütrumpf III: 395).

[1298b 15] con vistas al mejor ejercicio de la función deliberativa, hacer precisamente lo mismo que en las oligarquías se hace en relación con los tribunales (en efecto, se impone una multa para que administren justicia aquellos que se quiere que cumplan funciones de jueces, mientras que en los regímenes democráticos se ofrece un salario a los pobres), y sin duda conviene que hagan esto también con las asambleas (pues deliberarán mejor si todos deliberan en común, [1298b 20] el pueblo junto con los notables, y estos con la multitud); y conviene también que aquellos que deliberan sean elegidos o designados por sorteo en igualdad de condiciones entre los distintos grupos; y si entre los ciudadanos los del pueblo sobrepasan en mucho, por su número, a los notables, resulta también conveniente que no se les ofrezca un salario a todos, sino solo a un número proporcional al grupo de los notables, [1298b 25] o bien que por sorteo se excluya de la deliberación a los que sobrepasen dicha proporción.

En las oligarquías conviene sumar a la elección a algunos que procedan de la multitud o bien establecer una magistratura como la que existe en algunos regímenes, los denominados "consejeros preliminares"[117] y "guardianes de las leyes",[118] y que la asamblea ciudadana trate solo aquellos asuntos en torno a los cuales estos hayan previamente preparado la deliberación (pues así el pueblo participará [1298b 30] de la deliberación, pero no podrá suprimir nada de la constitución);[119] además conviene también que el pueblo solo apruebe estas propuestas o que no pueda decidir nada contrario a lo propuesto, o bien que se conceda a todos conjuntamente el derecho de deliberación pero decidan los magistrados. Y debe hacerse también lo contrario de lo que sucede en las constituciones. En efecto, [1298b 35] debe otorgarse a la multitud la supremacía sobre el re-

[117] *Próbouloi*: institución típicamente oligárquica, IV 15, 1299b 31; VI 8, 1322b 16 y ss.

[118] *Nomophúlakes*: institución de carácter aristocrático, VI 8, 1323a 8.

[119] La participación del pueblo es un medio de garantizar la estabilidad política del régimen: VI 5, 1320b 13.

chazo de una propuesta, pero no sobre su aprobación, sino que debe ser reenviada a su vez hacia los magistrados. En las constituciones proceden a la inversa: en efecto, la minoría ejerce la supremacía sobre el rechazo de una propuesta mientras que no lo hace respecto de su aprobación, sino que siempre se reenvía a la [1298b 40] mayoría.[120] Quede, pues, así determinado lo referente al [1299a] elemento deliberativo y supremo dentro del régimen político.[121]

CAPÍTULO 15

A continuación de estos asuntos viene el análisis en torno a las magistraturas. En efecto, también este componente del régimen político presenta varias diferencias: cuántas son las magistraturas, sobre qué asuntos ejercen la supremacía y, respecto del tiempo, [1299a 5] cuánto dura cada una (pues unos hacen que los cargos duren seis meses, otros menos tiempo, otros un año y otros mucho más tiempo), si acaso los cargos deben ser vitalicios o deben durar mucho tiempo, o ni lo uno ni lo otro, sino que los mismos individuos puedan desempeñarlos varias veces (o bien que nadie pueda hacerlo dos veces, sino solo en una oportunidad); y además, en relación con la [1299a 10] designación de

[120] "En las constituciones": mismo uso genérico que en IV 13, 1297a 14. Aristóteles presupone que en ciertas constituciones dos grupos distintos cumplen funciones políticas diferentes: unos formulan una propuesta y los otros pueden rechazarla pero no cambiarla, sino que son los primeros los que deben reformularla. Se trata de un mecanismo institucional para lograr el consenso. Aristóteles quiere mantener este procedimiento, pero propone cambiar el rol de cada grupo: en lugar del derecho de veto que según su opinión las constituciones suelen asignar a la minoría, recomienda para la oligarquía que la minoría formule las propuestas, mientras que la mayoría eventualmente pueda rechazarlas. Lo cual se acerca al ordenamiento de Creta (II 10, 1272a 10-12), mientras que en Cartago (II 11, 1273a 9 y ss.) el pueblo puede también tomar decisiones (Schütrumpf III: 397-398).

[121] Sobre el elemento deliberativo como supremo dentro de la arquitectura institucional del régimen político, véanse II 5, 1264b 33; VI 1, 1316b 31; VI 8, 1322b 15 (Schütrumpf III: 398).

las magistraturas, hay que determinar entre quiénes debe hacerse, por parte de quiénes y de qué modo. En efecto, acerca de todas estas cuestiones deben poder distinguirse cuántas modalidades posibles existen y luego deben poder ajustarse a los diversos regímenes aquellas magistraturas que les convienen.

No es para nada fácil precisar cuáles cargos deben llamarse "magistraturas", dado que la [1299a 15] comunidad política necesita de muchos funcionarios; precisamente por ello, no todos los que han sido elegidos o designados por sorteo deben considerarse magistrados, por ejemplo, en primer lugar, los sacerdotes (pues este cargo debe tomarse como diferente de las magistraturas políticas); además, también son elegidos los coregos, los heraldos y los embajadores.[122]

Entre las funciones administrativas que los magistrados toman bajo su cuidado, unas son de carácter político, [1299a 20] e involucran a todos los ciudadanos para la realización de una acción (como el general que manda sobre todos los que sirven en el ejército), o bien a una parte (como sucede con los supervisores de mujeres y de niños); otras funciones son relativas a la administración (en efecto, a menudo se eligen encargados de distribuir el trigo); otras tareas tienen un carácter servil, y en caso de que las ciudades tengan recursos, las asignan a esclavos.

Para decirlo de modo general, hay que llamar "magistraturas" principalmente a todos aquellos [1299a 25] cargos a los que se les concede la función de deliberar, decidir y mandar sobre algunos asuntos, y especialmente esto último, pues impartir órdenes describe con mayor propiedad la tarea del magistrado.[123] Pero el problema de la determinación de las magistraturas no hace ninguna diferencia, por decirlo así, para la práctica; en la discusión sobre este

[122] Aristóteles parece querer reservar el término "magistratura" en sentido estricto para las magistraturas políticas. Quizá tenga presente tal problemática a partir de un texto de Esquines, *Contra Ctesias* §§ 13-19. La argumentación, desde 1299a 15 en adelante, remite en conjunto a Platón, *Político* (303d y ss.; véase 260e y ss.) (Newman IV: 255).

[123] Confróntese con VII 4, 1326b 14.

concepto aún no se ha llegado a decisión alguna, aunque queda espacio para un tratamiento ulterior desde el punto de vista especulativo. [1299a 30]

Respecto de todo régimen político, pero especialmente para las ciudades pequeñas, deberían plantearse sobre todo problemas como cuáles y cuántas son las magistraturas necesarias como para que exista una ciudad-Estado y, a la vez, cuáles no son necesarias pero sí convenientes para lograr un buen régimen político.[124] Pues en las ciudades grandes sin duda es posible, e incluso necesario, que para cada tarea administrativa se asigne [1299a 35] una sola magistratura. En efecto, debido a que el número de ciudadanos es grande, muchos pueden acceder a las magistraturas (de modo que en algunas establecen un intervalo de mucho tiempo para que el magistrado vuelva a ejercer el cargo, mientras que otras magistraturas se ejercen solo por una vez); y cada una de las tareas se realiza mejor si recibe un cuidado exclusivo, antes que si es una más entre muchas ocupaciones. Pero en las ciudades pequeñas resulta necesario [1299b] que se concentren muchas magistraturas en manos de pocos. En efecto, a causa de la escasez de hombres libres no es fácil que muchos accedan a las magistraturas, pues ¿quiénes serán a su vez los que los reemplacen?

En ocasiones, las ciudades-Estado pequeñas necesitan de las mismas magistraturas y leyes que las grandes, con

[124] La discusión aquí planteada encuentra su resolución en VI 8, 1322b 29 y ss. Confróntese con 1300a 4 y ss. La diferenciación de que Aristóteles se sirve en IV 4 (1291a 1 y ss.; a 17 y ss.) a la hora de deducir las funciones necesarias para la ciudad-Estado se aplica aquí a las instituciones que las controlan: mientras que en IV 4 se habla de las funciones indispensables de los comerciantes y los guerreros, en IV 15 trata Aristóteles sobre la inspección del mercado y sobre el cargo de general (1300b 10-12). Puede destacarse que el "buen régimen político" referido no implica la realización de la vida buena, vale decir, de la felicidad (como en los libros I, III o VII), sino que a lo sumo habla Aristóteles en el mejor caso (es decir, en las aristocracias, 1300a 4) del buen orden de mujeres y de niños y del funcionamiento ordenado del mercado (1299b 16) (Schütrumpf III: 405).

la salvedad de que [1299b 5] las grandes las necesitan con frecuencia, mientras que a las pequeñas esto les sucede muy esporádicamente, y por ello no hay impedimentos para que a una misma magistratura se encarguen muchas funciones a la vez (pues no interferirán unas con otras): a causa de la escasez de hombres libres es necesario establecer las magistraturas según el ejemplo de las "lámparas-asadores".[125] Así pues, si pudiéramos decir cuántas [1299b 10] magistraturas debe tener necesariamente toda ciudad-Estado y cuántas debería tener aun sin ser necesarias, sería más fácil, sabiendo esto, inferir cuáles magistraturas corresponde reunir en una sola.

Tampoco se deben dejar de lado las siguientes cuestiones: ¿sobre qué asuntos es necesario que haya numerosas magistraturas que varían de lugar en lugar y sobre qué asuntos debe ser suprema [1299b 15] una sola magistratura para todo el territorio? Por ejemplo, tomando en cuenta el funcionamiento ordenado, ¿debe entenderse acaso que si se vincula con el mercado es competencia del inspector correspondiente pero si refiere a otro espacio ya es competencia de otro diferente? ¿O bien el orden está a cargo del mismo funcionario en todas partes?[126] Además: ¿deben dividirse las magistraturas según su esfera de actividad o según las personas de las que se ocupa? Me refiero, por ejemplo, a si debe haber un solo magistrado encargado del buen orden en general o si debe haber uno para el buen orden de los niños y otro diferente para el de las mujeres. Tampoco hay que dejar de lado la relación con los regímenes políticos: ¿acaso también presenta diferencias el tipo de magistratura [1299b

[125] El *obeliskolúkhnion* era un instrumento que utilizaban los soldados en campaña, que servía como asador y también como lámpara. El mismo objeto aparece invocado en *Sobre las partes de los animales* IV 6, 683a 22 y ss. Compárese con la referencia a la mezquindad del cuchillo de Delfos, I 2, 1252b 2, otro instrumento que transgrede el principio de especialización de las funciones.

[126] Sobre el inspector del mercado (*agoranómos*), compárese con VII 12, 1331b 9; VI 8, 1322a 14, 1321b 12 y ss. Para esta magistratura en Atenas, véase *Constitución de los Atenienses* § 51, 1 (Schütrumpf III: 407).

20] según cada uno de los regímenes, o no?[127] Por ejemplo, ¿son las mismas magistraturas las que resultan supremas en una democracia, una oligarquía, una aristocracia y una monarquía, aun cuando no sean desempeñadas por personas iguales ni semejantes, sino diferentes según los diferentes regímenes –por ejemplo, por personas bien educadas en las aristocracias, por los ricos [1299b 25] en las oligarquías, por los libres en las democracias–? ¿O bien sucede que existen ciertas diferencias en las magistraturas de acuerdo con las diferencias entre estos regímenes, y en algunos casos es útil que tengan las mismas magistraturas mientras que en otros es útil que sean diferentes?[128] Pues corresponde que las mismas magistraturas sean más poderosas en algunos casos y que tengan menos poder en otros.

No obstante, también hay [1299b 30] algunas magistraturas que son propias de ciertos regímenes, como la de los consejeros preliminares; en efecto, esta no es una magistratura democrática, mientras que el consejo sí tiene carácter popular.[129] Por cierto que debe haber una instancia de estas características, que tome a su cargo la tarea de preparar la deliberación del pueblo, para que estén liberados de tales ocupaciones, solo que si el número de los que cumplen esta función es reducido, la magistratura asume un carácter oligárquico. Y necesariamente los consejeros preliminares deben ser unos pocos, de modo que se trata [1299b 35] de una institución oligárquica. Sin embargo, allí donde existen ambas magistraturas, los consejeros preliminares son superiores a los miembros del consejo. Así, el miembro del consejo es democrático, mientras que el consejero preliminar es oligárquico. El poder del consejo se diluye también en aquellas democracias en las cuales el pueblo reunido administra él mismo todos los asuntos. Y esto [1300a] suele suceder cuando hay una cantidad de

[127] Para este problema, véanse 1300b 6; IV 12, 1296b 13-14, 1297b 39.

[128] 1299b 27: nos alejamos de la versión de Ross, que sigue los manuscritos (*kat' autàs tàs diaphorás*), y adoptamos la conjetura de Vettori, que recoge Schütrumpf (*katà autás diaphorai*).

[129] Sobre el consejo, véanse VI 2, 1317b 30 y ss.; VI 8, 1323a 9.

recursos tal que permite la paga de un salario para los que concurren a la asamblea: en efecto, como están libres de otras ocupaciones, se reúnen frecuentemente y deciden todos los asuntos por sí mismos.[130]

Los supervisores de mujeres y los reguladores de niños, y cualquier otro magistrado a cargo de tal tipo de funciones, [1300a 5] son propios de una aristocracia, y no de una democracia –¿cómo es posible, en efecto, impedir que las mujeres de los pobres salgan de las casas?–, ni de una oligarquía –pues las mujeres de los oligarcas viven en el lujo.[131]

Pero sobre estas cuestiones baste con lo dicho hasta ahora, mientras que hay que intentar abordar desde el comienzo la cuestión del nombramiento de las magistraturas. Las variantes se dan [1300a 10] según tres criterios fundamentales que, cuando se combinan, necesariamente abarcan todas las modalidades de nombramiento. Uno de estos tres criterios establece quiénes son los que designan a los magistrados; el segundo, de entre quiénes se los designa; y el restante, de qué modo se lleva a cabo la designación. Y hay tres variedades distintas correspondientes a cada uno de estos tres criterios: o nombran a los magistrados todos los ciudadanos o bien solo algunos; [1300a 15] o los nombran de entre todos o bien de entre algunos individuos determinados de cierta manera –por ejemplo, en función de la renta, del linaje, de la virtud o de algún otro rasgo distintivo de tal tipo (como en Megara, donde se los designaba de entre aquellos que habían vuelto del exilio y se habían aliado en lucha contra el pueblo)–; o nombran a los magistrados por elección o bien por sorteo. Estas variantes, a su vez, se combinan entre sí; me refiero a que unos magistrados son designados por algunos y otros, por todos; [1300a 20] algunos magistrados son nombrados de entre todos, mientras que otros se nombran de entre algunos individuos; finalmente, algunos

[130] Confróntese con IV 4, 1292a 25 y ss.; VI 2, 1317b 31 y ss.

[131] Compárese con VI 8, 1323a 3 y ss. Para tales magistrados en la mejor constitución de Aristóteles, véase VII 17, 1336a 32 y ss. (Schütrumpf III: 409).

magistrados son nombrados por elección y otros por sorteo.

Cada una de estas variantes tendrá seis formas alternativas posibles:[132] o bien todos los ciudadanos nombran a los magistrados de entre todos por elección o bien todos los nombran de entre todos por sorteo, o todos de entre algunos por elección o todos de entre algunos por sorteo; y en el caso de que los magistrados se designen de entre todos, puede ser por turno (por ejemplo, según tribus, demos o fratrías, hasta que [1300a 25] se haya pasado por todos los ciudadanos) o bien siempre de entre todos; o bien para un grupo de magistrados se emplea un procedimiento y para otro se emplea el otro.

Si, a su vez, son algunos los que designan a los magistrados, lo hacen de entre todos por elección o bien de entre todos por sorteo, o los designan de entre algunos por elección o de entre algunos por sorteo; o bien emplean con un grupo de magistrados un procedimiento y con el otro proceden de la otra manera (y me refiero a que de entre todos designan unas magistraturas por elección y otras por sorteo), [1300a 30] y un grupo de magistrados son designados de entre algunos por elección y otro por sorteo. De esta manera resultan doce modos, sin contar los dos modos de combinación entre quienes eligen y aquellos de entre quienes se elige.

Entre estas modalidades de nombramiento de magistrados, tres son democráticas, a saber, que todos los magistrados sean designados de entre todos por elección o por sorteo o bien por ambos procedimientos (es decir que unos magistrados son designados por sorteo y otros por elección).[133] Es característico de una república que no designen a los magistrados todos en conjunto, sino que al-

[132] 1300a 22: comienza aquí una serie de severos problemas textuales que se extiende hasta 1300b 3 y que comprometen la comprensión acabada de estos párrafos. Nos atenemos a la versión de Ross. El "seis" es una conjetura de Ross (los manuscritos dicen "cuatro"), propuesta atendiendo al "doce" de 1300a 30.

[133] 1330a 32: "tres" es una conjetura de Ross: los manuscritos dicen "dos".

gunos los designen de entre todos o bien de entre algunos individuos, por sorteo o por elección o [1300a 35] por ambos procedimientos, o bien que designen unos magistrados de entre todos y que otros sean designados de entre algunos, o bien por sorteo, por elección o mediante ambos (y con "ambos" me refiero a que algunos magistrados se designan por sorteo y otros, por elección). Y es propio de una oligarquía que algunos nombren a los magistrados de entre todos por elección, por sorteo o por ambos (unos magistrados por sorteo y otros por elección) (y aun más oligárquico es cuando el nombramiento resulta a partir de ambos procedimientos). [1300a 40] Y cuando unos magistrados se designan de entre todos y otros de entre algunos, estamos ante una república de tendencia aristocrática, ya sea que unos se nombren por elección y otros por sorteo. Y cuando algunos [1300b] designan a los magistrados de entre algunos, se trata de un procedimiento oligárquico, incluso cuando los designen por sorteo –y aunque no sea por sorteo, es lo mismo–, y también cuando algunos nombran magistrados de entre algunos individuos mediante ambos procedimientos. Es propio de una aristocracia que algunos designen a los magistrados de entre todos y que todos los designen de entre algunos por elección.

Así pues, tales son las modalidades de nombramiento [1300b 5] de las magistraturas, y se dividen de esta manera según los regímenes políticos. El problema de cuáles modos convienen a quiénes y cómo deben llevarse a cabo los nombramientos quedará claro junto con la determinación de cuáles son los poderes de las magistraturas. Entiendo por "poder de una magistratura", por ejemplo, el hecho de que sea suprema sobre los ingresos públicos o suprema en materia de defensa de la ciudad-Estado; el tipo de poder, [1300b 10] por ejemplo, del cargo de general es diferente de la supremacía sobre los contratos en el mercado.[134]

[134] La cuestión del poder (*dúnamis*) o alcance de una magistratura se introdujo en IV 14, 1298a 2 y en IV 15, 1299a 4. Para una aplicación a la realeza espartana, véase III 14, 1285a 4 y ss. (Schütrumpf III: 400).

CAPÍTULO 16

De los tres elementos, nos resta hablar del que corresponde a la administración de la justicia. Hay que considerar también sus modalidades de acuerdo con el mismo método. Las variaciones de los tribunales se organizan según tres criterios: entre quiénes se designan sus miembros, [1300b 15] acerca de qué asuntos juzgan y cómo se nombran. Por "entre quiénes" me refiero a si se nombran de entre todos o de entre algunos; por "acerca de qué asuntos" me refiero a cuántos tipos de tribunales hay; y por el "cómo" me refiero a si se designan por sorteo o por elección.

Pues bien, distingamos en primer lugar cuántas especies de tribunales existen. El número de estos es ocho: uno, para la rendición de cuentas,[135] otro si se cometen delitos contra la comunidad,[136] otro para las infracciones [1300b 20] contra la constitución,[137] el cuarto se dedica a todos aquellos magistrados y particulares que litigan en torno a la imposición de penas, el quinto para contratos privados y de cierta magnitud, y además de estos el que se encarga de los homicidios y el que juzga los asuntos relacionados con los extranjeros –asimismo, hay diversos tipos de tribunal sobre homicidios, tanto si los jueces son los mismos como si son diferentes: sobre homicidios [1300b 25] premeditados e involuntarios, sobre todos aquellos homicidios en los que se reconoce el crimen pero se disputa a propósito de su justicia; el cuarto recae sobre todos aquellos que fueron desterrados por delito de homicidio y a su regreso recibieron nuevas acusaciones, como se dice en Atenas que es el

[135] Compárese con VI 2, 1317b 27.

[136] Por ejemplo, rehusarse a prestar servicio militar: cfr. Platón, *Leyes* VI 767b 7.

[137] Véase VI 2, 1317b 28. En Atenas, el procedimiento judicial pertinente se denominaba *eisangelía*, que se utilizaba como denuncia pública en asuntos considerados como criminales contra el régimen político. Véase el juramento de los jueces atenienses, según el cual se comprometen a no avalar que se instaure una tiranía o una oligarquía (Demóstenes XXIV, 149) (Schütrumpf III: 421).

tribunal de Freato[138] (aunque acontecimientos de este tipo suceden pocas veces en toda la vida, incluso en las ciudades grandes)–; [1300b 30] y entre los tipos de tribunales para extranjeros, uno se dedica a delitos de extranjeros contra extranjeros, mientras que otro versa sobre delitos de extranjeros contra ciudadanos.[139] Además de todos estos, está el tribunal que juzga sobre contratos de poca monta (todos aquellos que están entre uno y cinco dracmas, incluso un poco más).[140] Pues también debe haber una resolución judicial en torno a estos asuntos, aunque no recaiga sobre muchos jueces.

Dejemos de lado, sin embargo, [1300b 35] este tipo de tribunales –los que juzgan sobre homicidios y sobre extranjeros– y hablemos de los tribunales que juzgan asuntos de carácter político, aquellos que si no son regulados correctamente generan conflictos facciosos y cambios de régimen.[141] Es necesario que o bien todos, nombrados por elección o por sorteo, juzguen acerca de todas las cuestiones recién mencionadas, o bien que todos juzguen acerca de todas las cuestiones, pero que los jueces sean nombrados para algunos procesos por sorteo y para otros [1300b 40] por elección; o bien que juzguen sobre algunos de estos asuntos nombrados unos por sorteo y otros por elección. Así, se obtiene un número de cuatro modos de conformación de los tribunales. [1301a]

Existen otros tantos modos diferentes si los jueces se nombran de entre todos los ciudadanos por turnos.[142] Luego, a su vez, entre los jueces que proceden de una determinada parte de la ciudadanía están los que juzgan sobre todas las cuestiones nombrados por elección o bien por sor-

[138] *Constitución de los Atenienses* § 57, 3-4; Demóstenes, XXIII, 77.
[139] Véase *Constitución de los Atenienses* § 58, 2; 57, 3.
[140] *Ibid.* § 52, 3.
[141] Se refiere Aristóteles seguramente a los primeros tres tribunales de b 19-21 y posiblemente también al cuarto. Sobre la vinculación entre el derecho y el mantenimiento de la paz social, véanse IV 13, 1297b 6; V 2, 1302a 40. Ejemplos para las democracias: VI 2, 1320a 21; V 5, 1304b 29.
[142] *Katà méros*, véase IV 15, 1300a 24.

teo, o para unas cuestiones por sorteo y para otras por elección, o bien existen ciertos tribunales que juzgan acerca de estos asuntos compuestos por jueces sorteados y elegidos.

Así pues, tal como aquí se expusieron, [1301a 5] estos modos de organización se corresponden con los ya mencionados; y además están las combinaciones de estos: me refiero, por ejemplo, a que algunos tribunales se establezcan con jueces nombrados de entre todos, otros con jueces nombrados de entre una determinada parte de la ciudadanía y otros de ambas maneras (como si formaran parte de un mismo tribunal los jueces nombrados de entre todos y los designados de entre una parte de la ciudadanía), y que sean designados por sorteo, o por elección o mediante ambos procedimientos.

En conclusión, se ha dicho cuántos pueden ser [1301a 10] los modos de conformar los tribunales. Y entre estos, son democráticos los primeros, es decir, todos aquellos modos en que se designan jueces de entre todos y que juzgan acerca de todos los asuntos, mientras que son oligárquicos los segundos, es decir, todos aquellos modos en que se designan jueces de entre una parte determinada de la ciudadanía y que juzgan acerca de todas las cuestiones; mientras que los modos descriptos en tercer lugar son aristocráticos y propios de una república, es decir, aquellos en los que unos jueces se designan de entre todos y otros de entre algunos. [1301a 15]

LIBRO V

CAPÍTULO 1

Ya se ha hablado acerca de casi todas las cuestiones que nos habíamos propuesto.[1] A continuación de lo dicho, debemos [1301a 20] considerar cuántos y cuáles son los factores por los cuales cambian los regímenes políticos, y así también cuáles son los modos de destrucción de cada régimen político; también debemos considerar de cuáles regímenes se pasa generalmente a cuáles, y además, a través de qué medios podrían preservarse cada uno de los regímenes políticos.

En primer lugar debe adoptarse [1301a 25] el siguiente punto de partida, a saber, que han surgido muchos regímenes políticos debido a que, si bien todos se ponen de acuerdo en torno a la justicia, esto es, la igualdad proporcional, se cometen errores a la hora de determinarla, como se ha dicho anteriormente.[2] En efecto, surge una democracia por suponer que quienes resultan iguales en algún aspecto son iguales absolutamente (pues como son todos igualmente libres, consideran que son completamente [1301a 30] iguales), mientras que una oligarquía surge por suponer que

[1] Según el plan de IV 2, 1289b 12 y ss.

[2] Como fundamento de la multiplicidad de los regímenes políticos Aristóteles menciona en IV 3 (1289b 27) y en IV 4 (1290b 21 y ss.) la existencia de diferentes partes-grupos en la ciudad-Estado. Aquí examina las pretensiones de derecho que esgrimen tales grupos, tal como ya lo había hecho en III 9 (1280a 7 y ss.) y en III 12 (1282b 14 y ss.) (Schütrumpf III: 427).

quienes son desiguales en cierto aspecto son desiguales absolutamente (pues debido a que son desiguales en patrimonio suponen que son completamente desiguales). En consecuencia, los unos, creyéndose iguales, se consideran dignos de participar de todo en condiciones de igualdad, mientras que los otros, suponiéndose desiguales, buscan tener más privilegios, pues en el "más" radica la desigualdad.[3]

Así pues, [1301a 35] todos los regímenes políticos tienen algo de justo, aunque se equivoquen desde el punto de vista de lo justo en sentido absoluto. Y por esta razón, se generan conflictos facciosos cuando unos y otros participan de un régimen político que no se conduce conforme a la suposición que tienen. Quienes se distinguen por su virtud estarían más justificados para conformar facciones, pues es razonable que solo ellos sean absolutamente [1301a 40] desiguales, aunque son los que menos lo hacen.[4] [1301b] Y hay algunos que, destacándose por su linaje, suponen sobre la base de esta desigualdad que no merecen ser tratados en igualdad de condiciones: pues creen que son de buen linaje aquellos cuyos antepasados tenían virtud y riqueza.[5]

Así pues, puede decirse que estos son los principios y las fuentes de las facciones, de donde [1301b 5] surgen los conflictos internos. Por ello también los cambios políticos surgen de dos maneras: unas veces se sublevan contra el régimen político, para pasar de una constitución establecida a otra –por ejemplo, de una democracia a una oligarquía (o viceversa) o de alguna de estas a una república o una aristocracia (o viceversa)–; por otro lado, se enfrentan no contra el régimen [1301b 10] establecido, sino que quie-

[3] Véase más abajo, 1301b 35 y ss. Confróntese con III 9, 1280a 9 y ss. Sobre las pretensiones de justicia e igualdad en democracia, véanse VI 2, 1317b 2 y ss., 1318a 3 y ss.; IV 4, 1291b 34; IV 14, 1298a 9 (compárese con Platón, *Gorgias* 483c). Para justicia e igualdad oligárquicas, véanse V 12, 1316a 39 y ss.; III 17, 1288a 14 y ss.; VI 3, 1318a 20 y ss.; IV 6, 1293a 23 (compárese con Platón, *Protágoras* 337a; Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso* VI 16, 4; VIII 89, 3) (Schütrumpf III: 428).

[4] Véase V 4, 1304b 4 y ss. Excepciones a esta generalización en V 7, 1306b 27 y ss.

[5] Véanse III 13, 1283a 33; IV 8, 1294a 21.

ren mantener la misma organización, pero desean que la conducción del régimen pase a estar en sus manos, como sucede en la oligarquía y la monarquía.

Además, el cambio puede ocurrir según el más y el menos, como en una oligarquía, para establecer una variante más o menos oligárquica, o en una democracia, para pasar a una variante [1301b 15] más o menos democrática, y lo mismo en los restantes regímenes políticos, para radicalizarlos o moderarlos.[6] Además, el cambio puede apuntar a modificar una parte del régimen, por ejemplo, a establecer cierta magistratura o suprimirla –tal como afirman algunos que sucedió en Lacedemonia, cuando Lisandro intentó abolir la realeza o cuando [1301b 20] el rey Pausanias pretendió suprimir el eforado–. En Epidamno se cambió el régimen parcialmente, pues se estableció un consejo en lugar de los jefes de tribu, pero todavía hoy es obligatorio que los magistrados que componen el cuerpo cívico gobernante asistan a la Heliea cuando debe votarse algún cargo (también es de carácter oligárquico en este [1301b 25] régimen la presencia de un único magistrado supremo).[7]

En todas partes la conformación de facciones es fruto de la desigualdad –a menos que la desigualdad sea proporcional (pues una realeza vitalicia es desigual si se da entre

[6] Este tipo de cambio gradual dentro de una misma forma constitucional se comprende a partir de la distinción de las variantes de los regímenes políticos, que se desarrolla en el bloque textual IV-V-VI. Ejemplos para la democracia: V 5, 1305a 28; V 6, 1306b 17 y ss.; VI 4, 1319b 21. Ejemplos para la oligarquía: V 6, 1305b 36-39, 1306a 12 y ss. Para la realeza: V 11, 1313a 19 y ss. Sobre la terminología musical para referirse a la intensificación o moderación de los regímenes: véase IV 3, 1290 27; sobre oligarquías: IV 6, 1293a 26 (Schütrumpf III: 430).

[7] En III 16, 1287a 6 y ss., se refiere a este magistrado que en Epidamno concentra la supremacía sobre la administración, analogado a un rey conforme a las leyes. La sustitución de los líderes tribales (*philárkoi*) por un consejo es percibida como un cambio democrático, aunque todavía permanece una obligación que se percibe como oligárquica, en la medida en que no todos están obligados a concurrir a la Heliea a la hora de la elección, y presumiblemente no todos tenían participación en la elección (Newman IV: 287-289).

iguales)–.[8] Pues en términos generales, quienes provocan sediciones lo hacen en busca de la igualdad. Pero hay dos especies de igualdad: una es numérica y la otra se basa en el mérito. Y me refiero por "numérica" [1301b 30] a la que es idéntica e igual en cantidad o tamaño, y por "mérito" a lo que es igual en proporción. Por ejemplo, de acuerdo con lo numérico, el tres supera al dos en igual cantidad que el dos al uno, pero proporcionalmente el cuatro es al dos lo que el dos es al uno –en efecto, igual fracción es el dos respecto del cuatro que el uno respecto del dos, pues en ambos casos es la mitad.

Así, aunque están de acuerdo en que [1301b 35] la justicia en sentido absoluto radica en la igualdad basada en el mérito, surgen desacuerdos, tal como se dijo anteriormente, porque unos, si son iguales en cierto aspecto, se consideran totalmente iguales, mientras que los otros, si son desiguales en algún sentido, se consideran a sí mismos dignos de una desigualdad en todos los sentidos. Por ello también surgen principalmente dos regímenes políticos, democracia y oligarquía;[9] en efecto, el linaje y la virtud [1301b 40] se dan en pocos, mientras que los principios distintivos de estos dos regímenes se dan en muchos: de hecho, en ningún lugar existen [1302a] cien individuos nobles y buenos, mientras que ricos y pobres hay muchos y en la gran mayoría de los lugares.

Está mal que el ordenamiento del régimen se base total y absolutamente en una de estas dos igualdades. Lo cual resulta manifiesto a partir de los acontecimientos, pues ninguno de los regímenes así constituidos resulta estable. La causa radica en que es imposible que [1302a 5] partien-

[8] Confróntese con Platón, *República* VIII 547a. Para enfrentamientos por la desigualdad, véanse V 2, 1302a 24 y ss.; V 3, 1303b 3 y ss.; V 8, 1308b 30 y ss. Para la igualdad proporcional, III 9, 1281a 4 y ss. (la desigualdad es justa para los desiguales: 1280a 14) véanse *Ética Nicomaquea* V 10, 1134b 4 y Platón, *Leyes* VI 757a 3 (Schütrumpf III: 433).

[9] Véase IV 11, 1296a 22 y ss. Citada como opinión común en IV 3, 1290a 13; IV 4, 1291b 7-13.

do de un comienzo y un principio equivocados no se llegue a un fin malo. Por ello, hay que servirse unas veces de la igualdad numérica y otras veces de la igualdad basada en el mérito.[10]

De todas maneras, la democracia es más segura y menos propensa a las sediciones que la oligarquía.[11] En efecto, en las oligarquías surgen dos tipos de conflictos facciosos: uno que se da respecto de los miembros de la oligarquía entre sí [1302a 10] y otro que se produce entre estos y el pueblo; mientras que en las democracias solo existe la sedición contra la oligarquía –y no hubo nunca un conflicto dentro de las propias filas del pueblo que resultara digno de mención–. Además, el régimen compuesto por la clase media se halla más cercano a la democracia que a la oligarquía; y es precisamente el más estable de esos regímenes. [1302a 15]

CAPÍTULO 2

Puesto que investigamos a partir de qué factores se producen las sediciones y los cambios constitucionales, hay que considerar en términos generales los principios y las causas de esas alteraciones. Puede decirse que son prácticamente tres, que primero hay que definir por sí mismos y a grandes rasgos.[12] Pues hay que comprender en qué disposición se encuentran los que provocan sublevaciones, [1302a 20] para qué lo hacen y, en tercer lugar, cuáles son los principios de las agitaciones políticas y de las luchas entre facciones.

[10] Véase Platón, *Leyes* VI 757a-e. Confróntese con IV 9, 1294b 13 y ss. En VI 3 se intenta determinar una forma de igualdad que sea aceptable para ambos grupos (1318a 27). Ambas formas de igualdad se tratan de armonizar institucionalmente (mediante una combinación de sorteo y de elección) en IV 4, 1298b 8 y ss. y en VI 5, 1320b 11 y ss. (Schütrumpf III: 435).

[11] Véase IV 11, 1296a 7 y ss. Compárese con Heródoto, *Historia* III 82, 3.

[12] "A grandes rasgos" (*túpo*): VI 8, 1323a 10; VII 16, 1335b 5; III 4, 1276b 19.

En términos generales, hay que considerar ante todo la causa de que se hallen proclives al cambio, que ya hemos mencionado.[13] En efecto, unos provocan sediciones toda vez que consideran que [1302a 25] tienen menos ventajas que otros más privilegiados, y aspiran a estar en condiciones de igualdad con ellos, mientras que otros, aspirando a la desigualdad y a la superioridad, suponen que, aun siendo desiguales, no tienen más ventajas que los demás, sino que son iguales o están en inferioridad de condiciones (y es posible que ambos tengan tales aspiraciones con derecho o sin él). Y si son menos, provocan sediciones para ser iguales, y si son iguales, lo hacen para obtener privilegios. [1302a 30] Así pues, queda dicho qué disposición anímica tienen los que provocan conflictos internos.

Los fines por los cuales provocan enfrentamientos de facciones son el afán de lucro y de honores cívicos, y sus contrarios. En efecto, en las ciudades producen sublevaciones facciosas para evitar las deshonras y las sanciones (ya sea contra sí mismos como contra sus seres queridos). Las causas y los principios de estas agitaciones, de los cuales proceden la disposición afectiva [1302a 35] señalada y los fines mencionados, puede que sean siete en número (aunque es posible que sean más). Dos de estos factores coinciden con los dos ya mencionados, aunque no operan del mismo modo. Por el lucro y por los honores se irritan unos contra otros, pero no solo para poseerlos para sí mismos (como se ha dicho antes), sino porque [1302a 40] ven que otros –con o sin derecho– poseen más prerrogativas que ellos. [1302b] Además, se irritan unos contra otros por desmesura, por miedo, por afán de superioridad, por desprecio, por crecimiento desproporcionado; y en otro orden, por intrigas, por negligencia, por motivos mínimos y por falta de homogeneidad.[14]

[13] v 1, 1301a 33 y ss. y b 35 y ss.

[14] "Es posible que sean más": además de las mencionadas, otras causas pueden distinguirse en los análisis de v 5-7, que se detienen específicamente sobre cada uno de los regímenes políticos.

CAPÍTULO 3

Entre estos factores, resulta prácticamente evidente qué poder tienen [1302b 5] la desmesura y el afán de lucro y en qué sentido son causa de sublevaciones: en efecto, cuando quienes están en el poder cometen desmesuras y son ambiciosos, los ciudadanos provocan conflictos internos entre sí y contra los regímenes que permiten esto. Y su ambición se ceba a veces con los bienes privados de los ciudadanos y otras veces con los públicos.

Resulta claro también, en lo concerniente al honor, [1302b 10] en qué influye y de qué modo es causa de la sedición. Pues se sublevan cuando se los deshonra y ven que otros reciben honores. Y esto se produce de modo injusto cuando los individuos son honrados o deshonrados independientemente del mérito, mientras que es justo toda vez que se dé conforme al mérito.

Por afán de superioridad se desatan conflictos facciosos cuando alguien es superior en poder –uno solo o [1302b 15] varios– en relación con la ciudad-Estado y el poder del cuerpo cívico gobernante. Pues a partir de tales factores suelen producirse cambios de régimen hacia la monarquía o el gobierno dinástico.[15] Por ello, en ciertas ciudades como Argos o Atenas se acostumbra practicar el ostracismo. Sin embargo, velar desde el comienzo para que no haya ciudadanos de tal superioridad es mejor que dejar que aparezcan y luego [1302b 20] tener que aplicar un remedio.[16]

Por miedo provocan sediciones los que han cometido injusticias, porque temen recibir su condena, y aquellos a los que se los amenaza con ser víctimas de injusticias, porque con el levantamiento quieren anticiparse antes de sufrirlas. Así sucedió en Rodas, donde los notables se alia-

[15] Si se trata de uno solo, tenemos la monarquía (usada aquí en el sentido de tiranía, como en v 10, 1313a 4), y si es un grupo reducido de individuos, el gobierno dinástico. Confróntese con v 6, 1306a 22 y ss. y con Platón, *Gorgias* 492b.

[16] Confróntese con la discusión del ostracismo en III 13, 1284a 17 y ss.; b 15 y ss.

ron contra el pueblo a causa de los procesos entablados contra ellos.

Por desprecio también se unen en facciones y se sublevan [1302b 25] en las oligarquías cuando son muchos quienes no participan de la ciudadanía, pues se creen más poderosos que los gobernantes, y en las democracias, cuando los ricos desprecian el desorden y la anarquía.[17] Así, por ejemplo, en Tebas, donde luego de la batalla de Enófita la democracia fue corrompida por malos gobernantes; [1302b 30] en la democracia de los megarenses, derrocada por su desorden y anarquía; en Siracusa antes de la tiranía de Gelón y en Rodas durante la democracia anterior a la sublevación de los notables.

También por causa del crecimiento desmedido se producen los cambios de los regímenes políticos. Pues así como el cuerpo se compone de partes y debe crecer [1302b 35] de manera proporcionada para que se mantenga la simetría, ya que de lo contrario se destruye –como sucede, por ejemplo, cuando un pie es de cuatro codos y el resto del cuerpo es de dos palmos, y en ocasiones incluso podría pasar de una especie animal a otra, si la desproporción en el crecimiento no se diera solo en cantidad sino también en cualidad–, así también la ciudad-Estado se compone [1302b 40] de partes, alguna de las cuales a menudo crece sin que se lo advierta –por ejemplo [1303a] la multitud de los pobres en las democracias y en las repúblicas–.[18] A veces esto

[17] Para la falta de orden (*ataxía*), compárese con VI 4, 1319b 14 y ss. El término opuesto es "buen orden" (*eutaxía*) (VI 6, 1321a 4), que junto con "buen gobierno" (*eunomía*) pertenece al vocabulario de legitimación de las oligarquías frente a las democracias. Para la anarquía (*anarkhía*) en democracia, Platón, *República* VIII 558c, 560e y ss. (Schütrumpf III: 446).

[18] "Partes" se usa aquí en el sentido de los diversos grupos sociales que componen la ciudad. Compárese con IV 9, 1309b 21; *Retórica* I 4, 1360a 27 y ss. La simetría es un criterio propio del ámbito de las técnicas (III 13, 1284b 10) que Aristóteles aplica políticamente en diversas oportunidades: V 9, 1309b 23 y ss.; VII 4, 1326a 35 y ss.; VII 1, 1323b 7 y ss.; IV 4, 1298b 25 (para la fuente platónica de este principio, véase *Gorgias* 503e y ss.). Para algunos pasajes sobre partes y simetría por fuera del ámbito político: *Sobre la reproducción de los animales* IV

ocurre también por azar, como en Tarento, donde luego de que muchos notables fueron vencidos y asesinados por los yápigos, poco después de las guerras médicas, se pasó de una república a una democracia;[19] [1303a 5] en Argos, luego de que fueron aniquilados "los del séptimo" a manos de Cleómenes el lacedemonio, fueron forzados a incluir a algunos de los periecos entre los ciudadanos;[20] en Atenas, luego de las derrotas de la infantería, el número de los notables disminuyó debido a que para la guerra contra Lacedemonia se reclutaban soldados de los registros de ciudadanos.[21] Y esto sucede [1303a 10] también en las democracias, pero en menor medida: pues si los ricos llegan a ser más o los patrimonios aumentan, los regímenes cambian a oligarquías y a gobiernos dinásticos.

También cambian los regímenes políticos incluso sin la presencia de conflictos internos, tanto por causa del fraude –como en Herea, donde los magistrados dejaron de ser elegidos y pasaron a ser sorteados, [1303a 15] dado que siempre eran elegidos individuos que apelaban a procedimientos fraudulentos– como por causa de negligencia, cuando la constitución permite el acceso a las magistraturas supremas a quienes no son partidarios del régimen –como en Oreo, donde cayó la oligarquía cuando accedió al gobierno

3, 768b 27 y ss.; *Acerca de la generación y la corrupción* I 5, 321b 28 y ss. (Schütrumpf III: 449).

[19] Los yápigos eran autóctonos del sur de Italia, en la actual región de Calabria.

[20] Para un caso análogo, véase III 5, 1278a 26 y ss. "Los del séptimo" alude probablemente a los soldados muertos el séptimo día del mes, consagrado a Apolo, a quien los espartanos habrían atribuido su victoria (Newman IV: 303).

[21] El comentario se entiende por la negativa ateniense, durante la Guerra del Peloponeso, a reforzar sus filas con mercenarios (una práctica muy común del siglo IV a. C., en tiempos de la crisis del modelo clásico de ciudadano-campesino-hoplita). Los registros (*kathálogos*) son en Atenas las listas de ciudadanos aptos para cumplir el servicio militar; incluyen ante todo a los ciudadanos que deben servir como caballeros y a aquellos que están en condiciones de marchar como hoplitas (*Constitución de los Atenienses* § 49, 2; 26, 1; Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso* VI 43) (Newman IV: 304-305).

Heracleodoro, quien sustituyó una oligarquía con una república o, mejor dicho, una democracia.

Además, los cambios de régimen suceden por asuntos [1303a 20] de poca importancia. Digo "poca importancia" porque a menudo pasa desapercibido que se produce un gran cambio de las leyes cuando se descuidan los asuntos menores; sucedió así en Ambracia, donde la renta exigida era reducida y finalmente se llegó a gobernar sin renta, bajo la suposición de que "nada" y "poco" están cerca o no presentan diferencia alguna.[22]

Es también propicio a la conformación de facciones que los ciudadanos no sean de procedencia homogénea, al menos en tanto [1303a 25] no logren reunirse en una unidad: pues así como no nace una ciudad-Estado a partir de cualquier agrupación, tampoco lo hace en cualquier período. Por ello es que surgen facciones en la mayor parte de las ciudades que han recibido pobladores de origen diverso, ya sea como co-fundadores o como colonos.[23] Por ejemplo, los aqueos fundaron Síbaris junto con los trecenios y luego, al volverse más numerosos, los expulsaron, de lo cual derivó [1303a 30] la mancha sacrílega para los sibaritas; en Turios, los sibaritas se enfrentaron contra quienes habían fundado

[22] Para los asuntos menores como causa de disruptividad civil, véanse V 7, 1307b 1 y ss.; V 6, 1306b 15. Distinta resulta la formulación de V 4, 1303b 18.

[23] Aristóteles tiene probablemente enfrente el texto de Platón, *Leyes* IV 708d, donde el Extranjero de Atenas reflexiona sobre la fundación de la colonia de Turios y asevera la necesidad de las costumbres y el paso del tiempo hasta que ciudadanos procedentes de diversos lugares logren alcanzar la unidad. El verbo *sumpneúein* (lit.: "respirar al unísono") es usado por Platón metafóricamente (aplicado originariamente a una yunta de caballos, con lo cual podría quizá traducirse más adecuadamente como "tirar para el mismo lado"). Se encuentra el mismo pensamiento en el tratamiento aristotélico de la amistad (*Ética Nicomaquea* VIII 4, 1156b 25 y ss.), que debe extenderse a los ciudadanos (*Política* II 4, 1262b 7; III 9, 1280b 29 y ss.). La falta de homogeneidad de procedencia traduce *tò mè homóphulon* (también nombrada *anomoiótes* en V 2 1302b 5): puede ser étnica –por coexistir poblaciones diversas (1303a 25-b 3)– o territorial (1303b 7-17). El necesario paso del tiempo como para que el régimen se convierta en costumbre para los habitantes se presupone en el argumento de IV 15, 1292b 11 y ss. (Newman IV: 309-310; Schütrumpf III: 456).

la colonia junto con ellos –pues se consideraban dignos de poseer ventajas (bajo la pretensión de que el territorio era de ellos), pero fueron expulsados–; en Bizancio, al ser descubiertos conspirando, los colonos fueron desterrados luego de una batalla; los de Antisa, que habían admitido a los desterrados de Quíos, los expulsaron también por la violencia; los de Zancle, [1303a 35] luego de haber acogido a los de Samos, los expulsaron; entre los apoloniatas del Ponto Euxino estallaron conflictos de facciones luego de haber introducido nuevos colonos; los siracusanos, después de las tiranías, tras haber hecho ciudadanos a los extranjeros mercenarios, entraron en conflictos facciosos [1303b] que los llevaron a luchar entre sí; los anfipolitas, luego de que la mayor parte de ellos aceptara a los colonos calcidios, terminaron siendo desterrados por estos.

En las oligarquías la muchedumbre se levanta en sedición bajo pretexto de ser víctima de injusticia, porque a pesar de ser iguales (tal como se ha dicho antes) no participan de iguales derechos; [1303b 5] en las democracias, los notables provocan sediciones porque, sin ser iguales, participan de iguales derechos.

En ocasiones, las ciudades se sumen en luchas internas también a causa de su ubicación geográfica, cuando no están adecuadamente dotadas por naturaleza de un territorio que favorezca que la ciudad-Estado sea una. Por ejemplo, en Clazómenas, los ciudadanos que habitan en Quito están enemistados con los de la isla, y los colofonios lo están con los notios; tampoco en Atenas [1303b 10] son semejantes, sino que los habitantes del Pireo son más radicales que los demócratas de la ciudad. En efecto, así como en las guerras los cruces de los canales –incluso los más pequeños– dividen a las falanges, así parece que toda diferencia provoca una división. Con todo, la división más importante es la que se traza entre virtud y vicio, luego [1303b 15] entre riqueza y pobreza, y así sucesivamente con las demás, entre las cuales está también la geográfica, que se ha mencionado.[24]

[24] Aristóteles trató la cuestión del territorio y de los pobladores en

CAPÍTULO 4

Los conflictos de facciones no surgen a causa de cuestiones insignificantes sino por motivos mínimos; pero es sobre asuntos de importancia que se producen tales conflictos. Y estos motivos mínimos tienen grandes consecuencias cuando en ellos están implicados los magistrados supremos. Eso fue lo que sucedió en tiempos antiguos [1303b 20] en Siracusa: efectivamente, el régimen fue sustituido por otro debido a la discordia entre dos jóvenes que ocupaban las magistraturas a raíz de un asunto amoroso. Ocurrió que mientras uno de ellos estaba de viaje, un compañero suyo sedujo a su amado, y entonces aquel, enojado, persuadió a la mujer de su compañero para que se fuera con él. A partir de lo cual [1303b 25] se produjo un conflicto de facciones que terminó involucrando a todos los que formaban parte del cuerpo cívico gobernante. Precisamente por ello deben considerarse adecuadamente tales asuntos desde el comienzo y deben disolverse los enfrentamientos entre los dirigentes y los poderosos; pues el error se produce al principio y, tal como se dice, "el principio es la mitad del todo", de modo que incluso un pequeño error en el comienzo es equivalente a [1303b 30] todos los cometidos en momentos posteriores.[25]

Generalmente, los conflictos entre los notables implican también la ruina conjunta de toda la ciudad-Estado, tal como ocurrió en Hestiea luego de las guerras médicas,

el marco de la problemática de la identidad de la ciudad-Estado en III 3, 1276a 18, y concluyó que el lugar no proporciona el criterio de individuación decisivo de la ciudad-Estado (así en 1280b 13 y ss.), aun cuando la unidad de lugar se halla entre los requisitos necesarios de la identidad política (1280b 31 y ss.). También puede vincularse este pasaje a la discusión con Platón en torno a la unidad de la ciudad-Estado en II 2-5, donde Aristóteles sostiene que la unidad política depende en definitiva de las costumbres y de la educación (véase II 5, 1263b 31 y ss.) (Schütrumpf III: 463).

[25] Para la importancia del comienzo, véanse V 1, 1302a 6; V 8, 1308a 33. Jámblico atribuye el dicho a Pitágoras (*Vida de Pitágoras* 29, 162) (Schütrumpf III: 467).

cuando dos hermanos se disputaron la herencia paterna: el más pobre, bajo el pretexto de que el otro no declaraba el patrimonio ni el tesoro que [1303b 35] su padre había encontrado, se atrajo hacia sí a los del pueblo, mientras que el otro, que contaba con un gran patrimonio, se granjeó a los ricos. En Delfos, una diferencia surgida de una boda llegó a ser el principio de todos los conflictos de facciones posteriores: en efecto, el novio, que tenía un mal presagio cuando iba a buscar [1304a] a la novia, se alejó sin llevársela, y los parientes, que se consideraron agraviados, colocaron junto a él algunos objetos sagrados mientras realizaba un sacrificio, para luego matarlo acusándolo de haber saqueado un templo. En Mitilene, por un conflicto de facciones iniciado a partir de unas herederas surgió el principio de muchos males y de [1304a 5] la guerra contra los atenienses durante la cual Paques tomó la ciudad-Estado: en efecto, luego de que Timófanes, un ciudadano rico, dejara dos hijas como herederas, Dexandro intentó que fueran para sus dos hijos pero no lo consiguió; entonces comenzó el conflicto faccioso y convocó la intervención de los atenienses, de cuya ciudad-Estado era huésped.[26] Entre los de Fóquide, luego de que surgiera una disputa [1304a 10] por una heredera entre Mnaseas, padre de Mnasón, y Eutícrates, padre de Onomarco, este mismo conflicto llegó a ser para los focidios el principio de la guerra sagrada. En Epidamno, el régimen político cambió por asuntos conyugales: efectivamente, un ciudadano había prometido a su hija, pero luego de que el padre del pretendiente [1304a 15] le aplicara una multa

[26] Dado que la ciudad-Estado griega no enviaba representantes diplomáticos permanentes al exterior, los "huéspedes" (*próxenoi*) eran ciudadanos locales encargados de velar por los intereses de otras ciudades en sus comunidades. El sistema de la *proxenía* se desarrolló a partir de tempranas prácticas de hospitalidad, basadas en lazos hereditarios con familias extranjeras o sobre el más general sentimiento de respeto por los extranjeros y los suplicantes. Por lo general las ciudades elegían los *próxenoi* de otras ciudades y, a cambio de los servicios ya prestados o esperados en el futuro, se les tributaban honores y se les concedían privilegios. El título de "huésped" era usualmente hereditario (OCD).

tras haber accedido a un cargo, se consideró agraviado y logró para sí el apoyo de los que habían sido privados de los derechos de ciudadanía.

También se pasa a una oligarquía, a una democracia o a una república cuando una magistratura o una parte de la ciudad-Estado adquiere cierto prestigio o incrementa su poder, como cuando el consejo del Areópago adquirió prestigio en [1304a 20] las guerras médicas y parece que hizo que el régimen acentuara sus rasgos más propios; a su vez, la masa de marineros responsable de la victoria de Salamina y, en consecuencia, de la obtención de la hegemonía merced al dominio del mar, fortaleció la democracia; en Argos, cuando los notables ganaron prestigio debido a [1304a 25] la batalla de Mantinea contra los lacedemonios, intentaron abolir la democracia; en Siracusa, el pueblo, que llegó a ser responsable de la victoria en la guerra contra los atenienses, provocó el cambio de una república a una democracia; en Calcis, tras derribar al tirano Foxo, el pueblo junto con los notables se apoderó [1304a 30] inmediatamente del régimen; a su vez, en Ambracia sucedió lo mismo: luego de colaborar con quienes conspiraban contra Periandro, el pueblo se colocó a sí mismo al frente del régimen político en lugar del tirano.

En términos generales, no debe pasarse por alto lo siguiente, a saber, que quienes se convierten en causa de poder para una ciudad-Estado (ya sean particulares, magistrados, miembros de tribus y, en general, cualquier parte [1304a 35] o grupo) provocan el conflicto civil: en efecto, quienes los envidian por el honor adquirido encabezan la sedición, o bien ellos mismos, por afán de superioridad, no quieren permanecer en condiciones de igualdad con el resto.

Los regímenes políticos también se alteran cuando partes de la ciudad-Estado que parecen ser contrarias se igualan entre sí, por ejemplo, los ricos y el pueblo, siempre que no haya clase media [1304b] (o que sea escasa). Pues si una de las partes resulta muy superior, las restantes no quieren correr peligros con la parte que es claramente más fuerte. Por ello incluso sucede que quienes se distinguen por la

virtud no provocan sediciones, puesto que puede decirse que son pocos en relación con la mayoría. Así pues, en términos generales, [1304b 5] son de este modo los principios y las causas de las sediciones y las alteraciones de todo régimen político.

Los regímenes políticos se alteran unas veces por la violencia y otras mediante el engaño: la violencia puede ejercerse inmediatamente desde el principio o más adelante; el engaño también es doble, pues hay ocasiones en que recurren al engaño [1304b 10] y cambian el régimen inicialmente con el consenso de los ciudadanos, pero luego, contra la voluntad de estos, lo mantienen mediante la violencia –como ocurrió durante el gobierno de los Cuatrocientos; pues se engañó al pueblo diciéndole que el rey persa proporcionaría los recursos para la guerra contra los lacedemonios, [1304b 15] y luego de mentirles intentaron mantener el control del régimen–; pero hay otras ocasiones en que desde el comienzo se persuade a los ciudadanos y luego, una vez persuadidos, se gobierna con su consentimiento. En suma, en todos los regímenes políticos los cambios surgen por los factores mencionados.

CAPÍTULO 5

A partir de lo dicho, hay que considerar los acontecimientos separándolos según cada una de las especies de régimen político. Así, las democracias [1304b 20] cambian principalmente a causa de la insolencia de los demagogos. Pues tanto en el plano individual, realizando falsas acusaciones contra quienes poseen patrimonios, como colectivamente, incitando a la multitud en su contra, hacen que los propietarios se unan unos con otros, pues el miedo común reúne incluso a los peores enemigos.[27] En muchos casos podría verse que esto sucedió así. En efecto, en Cos [1304b

[27] Véanse *Retórica* I 6, 1362b 37 y ss.; Platón, *República* VIII 565b y ss.

25] la democracia cambió cuando surgieron malos jefes del pueblo, pues los notables se unieron. También sucedió así en Rodas, pues allí los demagogos no solo impusieron un salario para que el pueblo asistiera a la asamblea sino que también impidieron que se pagara a los trierarcos lo que se les debía; estos, por su parte, debido a los procesos que se entablaban contra ellos, se vieron forzados a unirse para derribar la democracia. [1304b 30] También en Heraclea la democracia fue abolida a causa de los demagogos, inmediatamente después de la colonización: en efecto, los notables fueron injustamente expulsados por ellos, pero luego, tras unirse en el destierro, regresaron y derrocaron la democracia. De manera similar también fue disuelta la democracia entre los megarenses: [1304b 35] en efecto, los demagogos, expulsaron a muchos de los notables para confiscar sus bienes en pro del pueblo, hasta que convirtieron a los desterrados en una muchedumbre; al regresar del destierro, estos se hicieron con la victoria tras batallar contra el pueblo e instituyeron la oligarquía. Sucedió lo mismo en Cime con la democracia que abolió Trasímaco. [1305a]

Quien considere estos asuntos podría ver que también en otros sitios los cambios de las democracias suceden prácticamente así. En efecto, unas veces, para agradar al pueblo los demagogos cometen injusticias contra los notables y hacen que estos se unan –por repartirse sus patrimonios o los ingresos correspondientes a los servicios públicos–, y otras veces [1305a 5] realizan acusaciones contra los ricos para poder confiscar sus bienes.

En tiempos antiguos, cuando el mismo individuo se convertía en jefe del pueblo y general se producía un cambio hacia la tiranía. Pues la mayoría de los antiguos tiranos procedía de esos dirigentes. La causa de que esto sucediera antes pero no ahora radica en que, en aquel entonces, [1305a 10] los jefes del pueblo provenían de las filas de los generales (pues todavía no eran hábiles para hablar); por su parte, con el actual crecimiento de la retórica, quienes son capaces de hablar se convierten en demagogos, pero a causa de la inexperiencia en los asuntos de la guerra no se

imponen por la fuerza de las armas, a no ser por un breve lapso (si es que alguna vez ocurrió algo así).[28] Anteriormente surgían más tiranías que ahora, [1305a 15] también debido a que las magistraturas más importantes permanecían en manos de determinados individuos, tal como en Mileto, donde la tiranía surgió de la pritanía (pues el prítano ejercía el poder supremo sobre numerosos asuntos de importancia). Además, como en ese entonces las ciudades-Estado no eran grandes, sino que el pueblo habitaba en el campo dedicado a sus tareas, sin gozar de tiempo libre, aquellos que estaban al frente [1305a 20] del pueblo se imponían como tiranos cuando se volvían expertos en la guerra. Luego de haberse ganado la confianza del pueblo, y como la confianza se apoyaba en su odio contra los ricos, todos actuaban a la manera de Pisístrato entre los atenienses –que conformó una facción contra los de la llanura– y de Teágenes entre los megarenses –que degolló los rebaños de los ricos luego de haberlos capturado [1305a 25] mientras pastaban junto a un río–; a su vez, Dionisio fue considerado merecedor de la tiranía por acusar a Dafneo y a los ricos, ganándose la confianza como hombre del pueblo a causa del odio.

También se producen cambios en las democracias ancestrales en dirección hacia variedades más nuevas: pues allí donde las magistraturas son electivas (no basadas en la renta, sino porque el pueblo las elige), [1305a 30] los aspirantes a los cargos se vuelven demagogos y en este aspecto establecen al pueblo como supremo por sobre las leyes.[29]

[28] Sobre los generales como líderes populares, véanse *Constitución de los Atenienses* § 22, 3 (sobre Pisístrato); Isócrates, *Sobre la paz* 54; *Panatenaico* 143; *A Filipo* 140. Sobre los demagogos tiranos, v 10 1310b 14 y ss.; v 12, 1315b 27 y ss. (sobre Cípselo). Confróntese con *República* VIII 565d y ss. La retórica es una adquisición relativamente reciente de los conductores políticos: Aristóteles ubica su surgimiento en torno al siglo v a. C. a manos de Tisias (*Refutaciones sofísticas* 34, 183b 28 y ss.). Sobre el rol de la retórica en la conducción política, véanse Platón, *Gorgias* 452e; Aristóteles, *Ética Nicomaquea* x 10, 1181a 1-5 (Schütrumpf III: 482-483).

[29] Véase v 6, 1306b 17 y ss. Sobre la oposición entre democracia ancestral y extrema, II 12, 1273b 37.

Un remedio para que esto no suceda –o suceda en menor medida– reside en que las tribus –y no todo el pueblo– nombren a los gobernantes. Así pues, por estas causas surgen prácticamente todos los cambios [1305a 35] relativos a las democracias.

CAPÍTULO 6

Las oligarquías cambian de dos maneras más que evidentes. Por un lado, si se cometen injusticias contra la multitud: pues cualquiera es capaz de convertirse en líder, principalmente cuando el conductor proviene de los mismos oligarcas [1305a 40] (tal como en Naxos ocurrió con Lígdamis, quien posteriormente también actuó como tirano entre los naxios). Por otro lado, el principio de sedición que proviene desde fuera del grupo de los oligarcas tiene también sus diferencias. [1305b] En efecto, unas veces el derrocamiento tiene lugar por causa de los mismos ricos: toda vez que no ocupan las magistraturas y los que ejercen los cargos son demasiado pocos; por ejemplo, esto ha ocurrido en Masalia, Istro, Heraclea y otras ciudades-Estado. [1305b 5] Pues quienes no participaban de las magistraturas causaron agitaciones hasta que lo consiguieron, primero los hermanos mayores y luego, a su vez, los menores –en efecto, en algunos lugares no gobiernan al mismo tiempo el padre y el hijo, mientras que en otros no lo hacen simultáneamente el hermano mayor y el menor–.[30] En Masalia, la oligarquía se aproximó a la república, [1305b 10] en Istro se transformó en democracia y en Heraclea se pasó de unos pocos magistrados a un gobierno de seiscientos. En Cnido, la oligarquía cambió cuando surgieron facciones entre los mismos notables debido a que pocos participaban del gobierno y, tal como hemos dicho, si participaba del gobierno el padre, el hijo no lo hacía, como tampoco lo hacían los hermanos, si eran varios, a excepción [1305b 15] del mayor. El pueblo, aprovechándose de los enfrentamientos y eligiendo para sí un dirigente de entre los notables, los atacó y conquistó el poder: pues es débil todo aquello que se halla dividido en facciones. En Eritrea, en los antiguos tiempos de la oligarquía de los Basílidas, y aun cuando los que estaban al frente del régimen gobernaban correctamente, de igual modo [1305b 20] el pueblo cambió el régimen político debido a que estaban indignados por ser gobernados por pocos.

Las oligarquías sufren alteraciones también por parte de los propios integrantes del gobierno debido a que, por afán de rivalidad, actúan como demagogos. Y la demagogia es doble: una entre los mismos pocos, pues surge un demagogo incluso cuando son muy pocos –por ejemplo, entre los atenienses durante el gobierno de los Treinta, [1305b 25] los de Caricles prevalecieron practicando la demagogia sobre los Treinta, y entre los Cuatrocientos los de Frínico actuaron del mismo modo–;[31] la otra, cuando quienes están en el gobierno oligárquico atraen con demagogia a la masa (como en Larisa, donde los "guardias cívicos" trataban demagógicamente a la multitud debido a que esta los elegía).[32] Esto sucede también en todas las oligarquías en las cuales quienes [1305b 30] eligen las magistraturas no están entre los candidatos a gobernar, sino que los magistrados proceden de quienes gozan de rentas elevadas o de las asociaciones de compañeros, aunque los eligen los hoplitas o el pueblo. Esto es precisamente lo que ocurrió en Abidos: allí los tribunales no se componían por miembros del cuerpo cívico gobernante; y al practicar la demagogia en la administración de la justicia cambiaron el régimen [1305b 35] (como sucedió precisamente también en Heraclea del Ponto). Además, se favorecen las prácticas demagógicas cuando algunos reducen el número de ciudadanos que participan del régimen oligárquico: pues los

[30] De este modo la oligarquía se perpetúa según un criterio dinástico de gobierno: IV 6, 1293a 28 y ss.

[31] Para este uso del término "demagogia" en relación con un número pequeño, véanse V 10, 1312b 12; II 9, 1270b 14.

[32] "Guardias cívicos": *politophúlakes*.

excluidos aspiran a la igualdad y se ven forzados a atraer hacia sí al pueblo para que los apoye.[33]

Los cambios en las oligarquías surgen también cuando sus miembros dilapidan sus bienes privados por vivir desenfrenadamente.[34] Pues tales individuos [1305b 40] buscan provocar insurrecciones y se imponen a sí mismos como tiranos o preparan a otro –como Hiparino hizo con Dionisio en [1306a] Siracusa; también en Anfípolis (donde alguien de nombre Cleótimo condujo a los colonos calcidios y, una vez que llegaron, los organizó en una facción contra los ricos); y, en Egina, quien trató con Cares intentó cambiar el régimen [1306a 5] por tal causa–. Así pues, unas veces intentan provocar alguna agitación repentina y otras veces roban los bienes públicos, de donde resulta que desatan el conflicto de facciones contra los miembros de la oligarquía o bien ellos mismos o bien aquellos que se resisten a que los roben (tal como ocurrió precisamente en Apolonia del Ponto).

Una oligarquía donde rige una concordia interna no se destruye por sí misma. Prueba de ello es el régimen [1306a 10] político de Fársalo: en efecto, aun siendo pocos, los gobernantes ejercen el poder supremo sobre muchos debido a que tienen buen trato entre ellos. También la derriban los mismos gobernantes cuando producen otra oligarquía en el interior de la oligarquía. Y esto se da cuando, aun siendo reducido el cuerpo cívico gobernante, no participan de las magistraturas más importantes todos los integrantes de la minoría.[35] Precisamente esto [1306a 15] sucedió una vez en Elis: pues cuando su régimen estaba en manos de una minoría de ancianos, muy pocos llegaron a ser gobernantes, debido a que había noventa miembros que eran de carácter vitalicio y la elección era de tipo dinástico (semejante a la de los ancianos de Lacedemonia).

[33] Véase v 1, 1301b 28.

[34] Tal es la única causa que ofrece Platón para el cambio de régimen en las oligarquías en *República* VIII 552a y ss., 555c. Aristóteles le critica que ignore otros motivos en v 12, 1316b 14 y ss.

[35] Como en 1305b 2 y ss.

El cambio de las oligarquías sucede en períodos de guerra tanto como de paz. [1306a 20] En guerra, por un lado, porque los miembros de la oligarquía se ven forzados a servirse de mercenarios por desconfiar del pueblo –y si se ponen en manos de uno solo, este a menudo se convierte en tirano (como Timófanes en Corinto), pero si son varios, estos establecen para sí mismos un gobierno dinástico; otras veces, temerosos de estas posibilidades, los miembros de la oligarquía conceden los derechos de ciudadanía [1306a 25] a la masa (debido a que se ven forzados a servirse del pueblo)–. Por otro lado, las oligarquías también cambian en períodos de paz, cuando por desconfianza recíproca los oligarcas asignan su custodia a mercenarios y a un magistrado neutral, quien en ocasiones llega a tener poder supremo sobre ambos grupos.[36] Esto sucedió precisamente en Larisa, en la época del gobierno de los Alévadas, en torno a Simo, y en [1306a 30] Abidos, en tiempos del predominio de las asociaciones de compañeros, entre las cuales estaba la de Ifíades.[37]

Se conforman facciones también porque algunos miembros del gobierno oligárquico tratan desdeñosamente a otros y son llevados a conflictos internos por bodas o juicios.[38] Por ejemplo, por causas matrimoniales están los conflictos ya mencionados –también la oligarquía de los caballeros [1306a 35] en Eretria se desmoronó por causa de Diágoras, víctima de una injuria a raíz de una boda–, mientras que por causa de la sentencia de un tribunal surgieron enfrentamientos en Heraclea y en Tebas, cuando

[36] Es decir, sobre los oligarcas y sobre la multitud. Véase Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso* IV 83, 3.

[37] "Asociaciones de compañeros" traduce *hetairíai*, grupos de afinidad que no deben pensarse como "partidos" sino como "clubes" políticos. Se trataba de agrupaciones compuestas sobre todo por varones jóvenes de clase alta que cumplían una función de apoyo para las ambiciones de sus miembros principales y de asistencia mutua en los tribunales y en las elecciones. Solían ser respaldadas por juramentos de lealtad (OCD).

[38] Véanse v 3, 1302b 5 y ss. y la recomendación propuesta en v 4, 1303b 26 y ss.

debido a una acusación de adulterio se impuso un castigo –justo, aunque con intenciones facciosas– en Heraclea contra Euritión y en Tebas contra Arquias (cuyos enemigos [1306b] llevaron su rivalidad contra ellos hasta hacerlos atar al yugo en el ágora). Muchos regímenes oligárquicos también fueron derrocados por algunos de los que participaban de la ciudadanía, descontentos debido al carácter excesivamente despótico de la oligarquía (como las oligarquías de Cnido y de Quíos). [1306b 5]

Por circunstancias imprevistas surgen también los cambios en las llamadas repúblicas y en todas aquellas oligarquías en las que se delibera, se juzga y se ejercen las demás magistraturas de acuerdo con la calificación censitaria. Pues a menudo, cuando en un comienzo era fijado el monto de la calificación censitaria se procedía en función de las circunstancias del momento –de modo que participaran pocos [1306b 10] (en la oligarquía) o la clase media (en la república)–; pero al llegar un período de prosperidad a causa de la paz o de algún otro acontecimiento fortuito, ocurre que las mismas propiedades adquieren un valor de renta mucho mayor, de modo que todos pasan a participar de todos los derechos políticos, unas veces progresivamente y conforme a un cambio que sucede de a poco e inadvertidamente [1306b 15] y otras veces rápidamente.[39]

Así pues, las oligarquías cambian y se dividen en facciones por tales causas. En general, tanto las democracias como las oligarquías no se transforman en los regímenes contrarios, sino en variedades del mismo género, por ejemplo, de democracias y oligarquías subordinadas a las leyes en otras donde son supremos [1306b 20] los gobernantes y, viceversa, se pasa de estas variantes a aquellas.[40]

[39] Confróntese con una formulación similar respecto de la democracia en VII 9, 1328b 32.
[40] V 1, 1301b 10-13.

CAPÍTULO 7

En las aristocracias se producen conflictos de facciones por ser pocos los que participan de los cargos públicos, lo cual provoca alteraciones también en las oligarquías –porque la aristocracia es también en cierto sentido una oligarquía, pues en ambas quienes participan de las magistraturas son pocos, aunque [1306b 25] lo sean por diferentes motivos (al menos por esto el gobierno de los mejores parece ser también un gobierno de pocos)–.[41] Sucede necesariamente así sobre todo si en la aristocracia surge un grupo de individuos que se arrogan el derecho de ser semejantes sobre la base de la virtud –como en Lacedemonia los llamados Partenias (que eran hijos de los "semejantes"), a quienes enviaron [1306b 30] como colonos a Tarento luego de haberlos descubierto conspirando–.[42] O bien cuando determinados hombres importantes, no inferiores en virtud, son deshonrados por magistrados de cargos importantes –como Lisandro por parte de los reyes–. También cuando un individuo valiente no participa de los cargos públicos –como Cinadón, quien bajo el reinado de Agesilao organizó una conjura contra los [1306b 35] espartiatas–. Además, se producen conflictos internos cuando unos son demasiado pobres y otros demasiado ricos, lo cual sucede especialmente en tiempos de guerra –que ocurrió así en Lacedemonia durante la guerra de Mesenia se ve claramente en el poema de Tirteo llamado "Buen gobierno": en efecto, algunos ciudadanos venidos a menos por causa de la guerra [1307a] consideraban justo que la tierra volviera a distribuirse–. Además, si algún individuo es importante y tiene la capacidad de volverse aun más importante provoca un conflicto de facciones para convertirse en el único gobernante –tal como en Lacedemonia parece que sucedió con

[41] Véase 1307a 34. Los magistrados oligárquicos son pocos porque los ciudadanos ricos son pocos y los funcionarios aristocráticos lo son porque los virtuosos también son pocos.
[42] "Los semejantes" (*homoioi*) son en este contexto los espartiatas, ciudadanos de plenos derechos en Esparta.

el general Pausanias durante las guerras médicas y como ocurrió en Cartago con Hanón.

Las repúblicas y las aristocracias [1307a 5] se derrumban ante todo porque en la misma constitución se produce una desviación de la justicia.[43] En el caso de la república, el principio del cambio reside en que no se hallan adecuadamente mezcladas democracia y oligarquía, mientras que en el caso de la aristocracia no están bien mezclados ambos regímenes con la virtud, pero especialmente estas dos (y me refiero con "estas dos" a la democracia y a la oligarquía); [1307a 10] pues son las que intentan mezclar las repúblicas y muchas de las llamadas aristocracias.[44] Por la mezcla se distinguen las aristocracias de las llamadas "repúblicas", y es por el tipo de mezcla que aquellas resultan menos estables que estas. Se denominan "aristocracias" a las formas mixtas que se inclinan más [1307a 15] a la oligarquía, mientras que "repúblicas" son las mezclas que se inclinan más hacia el gobierno de la multitud. La razón por la cual estas formas mixtas son más estables que las otras reside en que el mayor número está provisto de mayor fuerza, y los miembros de la mayoría están más satisfechos cuando gozan de igualdad, mientras que los ricos, si el régimen les concede la superioridad, pretenden extralimitarse y ambicionan poseer todavía más.

En términos generales, si el régimen se inclina [1307a 20] hacia uno cualquiera de los dos grupos, se produce el cambio político en tales direcciones, al crecer cada una de esas partes (por ejemplo, la república pasa a ser gobierno del pueblo, mientras que la aristocracia pasa a ser oligarquía); o bien sucede lo contrario –por ejemplo, la aristocracia pasa

[43] La expresión "desviación de lo justo" (*toû dikaíou parékbasis*) nombra una mala conformación de la mezcla, que no contempla la igualdad proporcional y favorece excesivamente a los ricos o a la multitud (Schütrumpf III: 513).

[44] Para el ideal político de la mezcla, véase IV 9, 1294b 15. Para la república como mezcla de democracia y oligarquía, IV 8, 1293b 33; para la aristocracia como mezcla de democracia, oligarquía y la virtud de ciertos individuos, IV 7, 1293b 14.

a ser democracia (pues los más pobres, considerándose víctimas de tratos injustos, arrastran el régimen hacia su opuesto) y las repúblicas pasan a ser oligárquicas [1307a 25] (pues lo único estable depende de la igualdad conforme al mérito y de que cada uno posea lo que le corresponde)–.[45] Lo que señalamos ocurrió en Turios. En efecto, debido a que la renta para acceder a los cargos era elevada, se la redujo y aumentó en consecuencia el número de magistrados, y debido a que los notables se habían apoderado ilegalmente de todo el territorio (pues [1307a 30] el régimen era extremadamente oligárquico, de manera tal que podían obtener más beneficios) el pueblo, ejercitado en la guerra, llegó a imponerse sobre las guarniciones, hasta que renunciaron a la tierra quienes poseían más de lo que les correspondía.

Además, los notables son los que obtienen más beneficios debido a que todos los regímenes aristocráticos son oligárquicos, como [1307a 35] Lacedemonia, donde las fortunas están en manos de unos pocos, y a los notables se les permite hacer lo que quieran y contraer matrimonio con quienes quieran.[46] Por ello también cayó en la ruina la ciudad-Estado de los locrios, por el matrimonio con Dionisio, que no hubiera tenido lugar en una democracia, ni tampoco en una aristocracia bien mezclada.[47]

Pero son principalmente las aristocracias [1307a 40] las que cambian de manera inadvertida, por desgastarse de a poco; [1307b] precisamente en discursos anteriores se ha dicho esto mismo en términos generales a propósito de todos

[45] Confróntese con V 1, 1302a 7 y ss., donde Aristóteles recomienda mezclar ambos tipos de igualdad para conformar un régimen de mayor estabilidad.

[46] Véase II 9, 1270a 15 y ss.

[47] Según Aristóteles, la Lócride Epizefiria se hallaba gobernada por una aristocracia incorrectamente mezclada, en tanto favorecía excesivamente a los ricos en momentos del voto de aceptación de la propuesta matrimonial de Dionisio el Viejo a la hija de uno de los ciudadanos. Cuarenta años después, Lócride sufrió el revés de tal aceptación, pues cuando Dionisio el Joven, fruto de tal matrimonio, abandonó Siracusa en 356 a. C. y se mudó a Lócride, la tiranía que allí ejerció durante seis años fue tan desmesurada que provocó una insurrección exitosa (Newman IV: 374-375).

los regímenes políticos, a saber, que incluso un motivo mínimo resulta causa de cambios políticos.[48] En efecto, luego de que descuidan algo propio del régimen, a continuación también cambian un poco otra cosa de un modo más despreocupado, hasta que terminan [1307b 5] por alterar todo el ordenamiento de la ciudad-Estado. Esto ocurrió también con el régimen de Turios. En efecto, allí, donde regía una ley que limitaba a cinco años el cargo de general, surgieron entre los más jóvenes ciertos jefes militares apoyados por la mayoría de las tropas de guardia que, despreciando a los que se ocupaban de los asuntos públicos y considerando que lograrían fácilmente su cometido, intentaron primero dejar sin efecto esta [1307b 10] ley, de modo que estuviera permitido que los mismos individuos ejercieran el cargo de generales de manera ininterrumpida –pues veían que el pueblo estaba bien dispuesto a elegirlos–. Aquellos de los gobernantes a quienes había sido asignado este asunto, los llamados "consejeros", se dejaron persuadir –no sin oponer resistencia en un comienzo–, bajo la suposición de que alterar esta [1307b 15] ley no comprometería el resto de la constitución; pero luego, cuando quisieron impedir otros cambios, ya no les fue posible hacer nada más, sino que todo el régimen se convirtió en un gobierno dinástico compuesto por quienes habían introducido aquellas innovaciones.

Todos los regímenes se destruyen unas veces por factores internos y otras veces desde fuera, cuando [1307b 20] tienen cerca de ellos un régimen contrario (o incluso lejos, si es un rival poderoso).[49] Esto fue precisamente lo que sucedió entre atenienses y lacedemonios. Pues en todas partes los atenienses derribaban oligarquías, mientras que los lacedemonios destruían democracias.[50] Así es que quedan prácticamente expuestos los factores de donde proceden los cambios de regímenes y los conflictos de facciones. [1307b 25]

[48] Véase V 3, 1303a 20.

[49] Véase V 8, 1308a 25 para la consideración de otro aspecto de este asunto.

[50] Véase IV 11, 1296a 32 y ss.

CAPÍTULO 8

A continuación hay que hablar acerca de la preservación de los regímenes políticos en general tanto como para cada régimen en particular. En primer lugar, es claro que si comprendemos puntualmente las razones por las cuales los regímenes políticos se destruyen, tenemos también las causas por las cuales se preservan. Pues los contrarios producen contrarios, y "destrucción" es lo contrario de "preservación".

En los regímenes políticos bien mezclados, [1307b 30] hay que vigilar más que ningún otro asunto que los ciudadanos no transgredan las leyes, y especialmente deben custodiarse los asuntos de poca importancia. Pues la transgresión de la ley pasa inadvertida si ocurre gradualmente, tal como los pequeños gastos que, si se dan con frecuencia, hacen desaparecer las fortunas; y el gasto general pasa desapercibido debido a que no se da todo de una vez: en efecto, por causa de esos pequeños gastos la razón resulta engañada [1307b 35] –como en el argumento sofístico "si cada parte es pequeña, también lo es el todo" (aunque esto es así en un sentido, pero no en otro: pues el todo en el sentido de "conjunto" no es pequeño, sino que en todo caso se compone de elementos pequeños)–.[51] Así es que resulta necesario tomar esta sola precaución desde el comienzo. En consecuencia, no hay que confiar en los sofismas compuestos [1307b 40] para la multitud, pues se ven refutados por los [1308a] hechos (y ya se ha expuesto antes cuáles decimos que son los artificios de los regímenes políticos).[52]

Además, es de notar que no solo algunas aristocracias sino también ciertas oligarquías permanecen estables no porque sean regímenes estables en sí mismos, sino porque quienes ocupan las magistraturas tienen buen [1308a 5]

[51] De la pequeñez de cada una de las partes no se puede deducir la pequeñez de todas ellas en su conjunto. Para los dos sentidos de la totalidad, que da lugar a razonamientos erísticos, véase II 3, 1261b 20 y ss.

[52] Para los artificios (*sophísmata*) constitucionales, véanse IV 12, 1297a 7 y ss.; IV 13, 1297a 14 y ss.

trato con los que no participan de plenos derechos políticos y también con quienes integran el cuerpo de ciudadanos;[53] me refiero a que no tratan injustamente a quienes no participan de los derechos políticos y a que incorporan a la ciudadanía a quienes entre ellos tienen dotes de líderes; y tales oligarquías permanecen estables porque no perjudican injustamente con deshonras a quienes ambicionan honores ni tampoco, por afán de lucro, a la mayoría, y también porque mantienen un trato democrático recíproco entre ellos mismos, es decir, [1308a 10] entre quienes participan de plenos derechos políticos. Pues aquello que buscan para la multitud los demócratas, o sea, la igualdad, es para los semejantes no solo justo sino también conveniente. Por ello, si son muchos los que integran el cuerpo cívico conviene que muchas de las disposiciones legislativas sean democráticas –por ejemplo, que las magistraturas tengan una duración de seis meses–, para que todos [1308a 15] los semejantes participen; en efecto, tales semejantes conforman de por sí una especie de "pueblo": por ello también entre estos surgen frecuentemente demagogos, como se ha dicho antes.[54] De este modo las oligarquías y las aristocracias vienen a dar menos en gobiernos dinásticos, pues cuando se ejercen cargos de gobierno por poco tiempo es menos fácil obrar mal que cuando se los ejerce por mucho tiempo. Es por ello que [1308a 20] por mandatos prolongados surgen tiranías dentro de las oligarquías y las democracias; pues en ambos regímenes son los ciudadanos más importantes quienes se proclaman a sí mismos tiranos –en un caso, los jefes del pueblo, y en el otro, los líderes dinásticos–, o bien quienes se desempeñan en las magistraturas más importantes, cuando gobiernan por mucho tiempo.

Los regímenes políticos se preservan no solo por mantenerse alejados de sus factores [1308a 25] de destrucción, sino en ocasiones también por estar cerca de ellos.[55] Pues

[53] Sobre esta medida útil para las oligarquías, véase IV 14, 1298b 27.

[54] Véase V 6, 1305b 25.

[55] Se refiere a la amenaza de un enemigo exterior, especialmente

por causa del miedo toman más firmemente las riendas del régimen político. De modo que quienes velan por el régimen deben infundir temores –para que los ciudadanos mantengan la vigilancia y, a la manera de guardianes nocturnos, no descuiden la custodia del régimen– y deben procurar acercar lo que está lejos.[56] [1308a 30] Además, aun cuando reconocer el mal en sus comienzos no es propio de cualquier hombre, sino del político, hay que intentar vigilar las rivalidades y los conflictos de facciones entre los notables también por medio de las leyes, e incluso vigilar a los que se mantienen al margen de las rivalidades antes de que se vean implicados ellos también.

En cuanto al cambio que tiene lugar en la oligarquía [1308a 35] y en la república por la imposición de las rentas –en caso de que se mantengan las mismas calificaciones censitarias pero se produzca un enriquecimiento en dinero–, resulta conveniente examinar el monto total de las nuevas rentas en comparación con la suma fijada –cada año, en las ciudades-Estado donde los censos de ciudadanos se realizan anualmente, [1308a 40] y cada tres o cada cinco años en aquellas que los realizan a intervalos de tiempo más largos–.[57] [1308b] Si las rentas resultan muy

de un territorio vecino (V 7, 1307b 21): mientras que el régimen puede estar seguro si el enemigo está lejos (II 10, 1272a 41 y ss.), la cercanía de un enemigo bien puede despertar la alarma de los ciudadanos y motivarlos a velar por la seguridad amenazada (Schütrumpf III: 524).

[56] El miedo ante la inminencia de una amenaza externa puede ser un factor de cohesión política en mayor medida que el sentimiento de seguridad por la lejanía del enemigo: de ese modo, en ocasiones los políticos deben generar la apariencia de que el peligro lejano está cerca, y así provocar un miedo atento entre los ciudadanos. Al hablar de "acercar lo que está lejos" quizás Aristóteles piense aquí en una expresión que se repite en la retórica de los tribunales y de las asambleas, y que coincide con "poner la cosa ante los ojos" o "hacer que el hecho salte a la vista" (*poieîn tò prâgma prò ommáton*): el orador debe movilizar a través de las palabras adecuadas la capacidad representativa del escucha (su *phantasía*) como vehículo de incidencia en sus pasiones (*Retórica* III 2, 1405b 12; confróntese con *Retórica* III 10).

[57] Véanse V 6, 1306b 6 y ss.; VI 4, 1319a 14 y ss.; II 12, 1274a 12; V 3, 1303a 3 y ss. La necesidad de adecuar la constitución a las fluctuaciones de valor y de dinero se vuelve urgente en el contexto del siglo IV a. C.

superiores o muy inferiores en relación con la cantidad que anteriormente habían fijado como calificación censitaria para acceder a la ciudadanía, es conveniente que haya una ley que también aumente o disminuya tal calificación; y si las nuevas rentas superan el censo anterior, los gobernantes deben aumentar la calificación en proporción al aumento, mientras que si resultan inferiores, deben disminuir [1308b 5] y rebajar la calificación censitaria. Por un lado, si en las oligarquías y en las repúblicas los gobernantes no actúan de esta manera, sucede que en estas últimas surgen regímenes de carácter oligárquico y en aquellas surgen gobiernos de carácter dinástico; pero por otro lado, en caso contrario, de una república se pasa a una democracia y de una oligarquía se pasa a una república o a una democracia.

Un criterio común para la democracia, la oligarquía, [1308b 10] la monarquía y para todo régimen político consiste, por un lado, en evitar que se produzcan crecimientos excesivos que vayan contra la simetría y, por el otro, en procurar designar magistraturas modestas y de larga duración antes que cargos importantes y fugaces –pues así es como se corrompen, y no está al alcance de cualquiera saber mantenerse firme ante la buena suerte–; pero de no hacerlo así, que al menos los cargos que habían sido designados todos a la vez no se supriman [1308b 15] también todos al mismo tiempo, sino gradualmente.[58] Y en especial, hay que intentar regular la situación mediante leyes, de modo tal que nadie llegue a ser muy superior en poder, ni en influencias, ni en bienes; pero si no se logra esto, deben ser forzados a trasladarse más allá de los límites de la ciudad.[59] Puesto que también en nombre de los modos de vida privados se provocan insurrecciones políticas, hay que crear [1308b 20] alguna magistratura que controle a quienes viven de un modo que no es conveniente para el régimen –para la democracia, si se trata de una democracia, para la

[58] El mismo criterio en V 11, 1315a 12 y ss.

[59] Al ostracismo de ciertos individuos se alude en V 3, 1302b 18 y en III 13, 1284a 17 y ss. y b 15 y ss.

oligarquía, si se trata de una oligarquía, y así en cada uno de los otros regímenes políticos–.[60] Por las mismas causas hay que vigilar que la prosperidad no sea solo para una parte de la ciudad-Estado: y el remedio [1308b 25] para este mal consiste siempre en poner los asuntos públicos y las magistraturas en manos de partes opuestas (y me refiero por "partes opuestas" a los notables frente a la multitud, o a los pobres frente a los ricos), e intentar que el grupo de los pobres y el de los ricos se mezclen o bien que aumente la clase media (pues esto disuelve [1308b 30] los conflictos de facciones que surgen a raíz de la desigualdad).[61]

Lo más importante en todo régimen político es que tanto las leyes como el resto de la administración se hallen ordenados de modo tal que las magistraturas no se destinen a obtener ganancias. Hay que cuidar de esto principalmente en los regímenes oligárquicos. Pues la mayoría no se irrita tanto si se la deja fuera del gobierno (sino que incluso se alegra si se [1308b 35] le permite tener tiempo libre para sus asuntos privados) como si cree que los gobernantes se roban los bienes públicos: entonces se disgustan ciertamente por ambos motivos, por no participar de las magistraturas ni de las ganancias. Si esto pudiera organizarse, estaríamos ante el único modo en que puede existir al mismo tiempo una democracia y una aristocracia, pues sería posible que [1308b 40] tanto los notables como la multitud tengan lo que ambos quieren: [1309a] por un lado, lo democrático de que todos tengan derecho a gobernar; por el otro, lo aristocrático de que los notables se desempeñen

[60] Se alude a una tal magistratura en IV 15, 1299b 16 y ss.; VI 8, 1322b 38 y ss.

[61] "Se mezclen": Aristóteles se refiere aquí al proceso de fusión que desde el punto de vista social reclama en III 9, 1280b 35 y ss. Véase VI 4, 1319b 25 y ss. Sobre el aumento de la clase media, IV 11, 1296b 2. Véase III 11 (1281b 31 y ss.), donde Aristóteles describe un modelo de estatalidad sobre el que vuelve una y otra vez y que reconduce hacia Solón: aquí los cargos son ocupados por un número pequeño de hombres buenos, mientras que el pueblo tiene derecho a elegir estos cargos y a supervisar el rendimiento de cuentas (aunque está excluido de la posibilidad de acceder a las magistraturas) (Schütrumpf III: 114, 526-527).

en las magistraturas. Esto sucederá cuando no sea posible obtener ganancias de los cargos de gobierno: en efecto, los pobres no querrán gobernar por no obtener de ello rédito alguno, sino que [1309a 5] preferirán dedicarse a sus asuntos privados, mientras que los ricos serán aptos para gobernar por no tener necesidad de apropiarse de los bienes públicos. En consecuencia, los pobres se harán ricos por aplicarse a sus trabajos, mientras que los notables no serán gobernados por hombres cualesquiera.

Así pues, para que no se roben los bienes comunes, las transacciones que involucran fondos públicos [1309a 10] deben realizarse estando presentes todos los ciudadanos, y deben conservarse copias escritas de estas operaciones en fratrías, corporaciones de contribuyentes y tribus. Para que se gobierne sin afán de lucro, los cargos públicos deben ser legislados para aquellos que gozan de buena reputación.

En las democracias hay que tratar con consideración a los ricos, y no dejar que sean objeto de reparto sus propiedades [1309a 15] ni tampoco sus ingresos, lo cual sucede inadvertidamente en algunos de los regímenes políticos; es mejor incluso impedirles –aun cuando ellos así lo quieran– que subvencionen los gastos de servicios públicos que no son de utilidad (como los coros, las carreras de antorchas y todas aquellas actividades por el estilo).[62] En la oligarquía, debe prestarse mucho cuidado [1309a 20] a los pobres[63] y asignarles magistraturas de las que obtengan ingresos, y si alguno de los ricos cometiera algún agravio contra ellos, la pena debe ser mayor que si lo hubiera cometido contra uno de los suyos. Además, que las herencias no se transfieran por donación sino por parentesco, y que el mismo individuo no pueda recibir más de una herencia. De este modo, en efecto, los patrimonios estarían [1309a 25] nivelados y habría entre los pobres un mayor número de individuos que accederían a la riqueza.[64] Tanto en la democracia como en

[62] Compárese con V 5, 1305a 4.

[63] Véase V 9, 1310a 6.

[64] Confróntese con el caso espartano: II 9, 1270a 21; a 38. La discusión del problema y la propuesta de algunas medidas para afrontarlo se ven en II 7, 1266b 14 y ss.

la oligarquía es conveniente que a los que participan en menor grado del régimen (en democracia, los ricos; en una oligarquía, los pobres)[65] se les conceda la igualdad o un trato preferencial respecto de los demás, excepto para las magistraturas supremas del régimen, [1309a 30] las cuales deben quedar, exclusivamente o en su mayor parte, en manos de los partidarios del régimen.[66]

CAPÍTULO 9

Tres requisitos deben reunir quienes pretenden ejercer las magistraturas supremas. En primer lugar, ser partidarios del régimen establecido; luego, tener la mayor capacidad para las tareas del cargo en cuestión; [1309a 35] y, en tercer lugar, poseer en cada régimen la virtud y el sentido de justicia que corresponden a esa constitución (pues si lo justo no es igual para todos los regímenes políticos, necesariamente tendrá también sus variedades la virtud de la justicia). Pero subsiste la dificultad de cómo habrá que realizar la elección cuando el mismo individuo no reúna todos estos requisitos. [1309a 40] Por ejemplo, si alguien tiene dotes de general, pero es malvado y no es partidario [1309b] del régimen, mientras que otro es justo y favorable al régimen, ¿cómo hay que realizar la elección? Parece que hay que considerar dos factores: qué es aquello que comparten todos en mayor medida y qué es aquello de lo que menos participan. En el caso del mando sobre un ejército, hay que atender más a la experiencia que a la virtud (pues todos participan menos [1309b 5] de la aptitud para conducir

[65] Que haya ciudadanos que participan de la constitución "en menor grado" que otros no se condice con la concepción "purista" de la clasificación del libro III (véase III 7), sino que supone la existencia de una constitución mixta que intenta combinar en su seno las exigencias de sectores sociales contrastantes (véase V 7, 1307a 15 y ss.) (Schütrumpf III: 531).

[66] Véase VI 7, 1321a 31.

asuntos militares y más de la bondad del carácter), pero en el caso de un cargo de guardia o de tesorero hay que atender a lo contrario (pues se requiere de mayor virtud que la que posee la mayoría, mientras que el saber requerido es común para todos).

Podría plantearse el siguiente problema: si se posee la capacidad y la buena disposición hacia el régimen, ¿para qué se necesita la virtud? Pues las dos condiciones mencionadas traerán consigo lo conveniente. [1309b 10] ¿O acaso se necesita porque quienes reúnen estas dos condiciones pueden ser incontinentes, de manera tal que así como no sirven a sus propios intereses, a pesar de conocerse y quererse, nada impide que algunos estén en la misma condición con relación a lo común?[67]

En general, todo cuanto en las leyes consideramos conveniente para las constituciones, eso preserva los regímenes, [1309b 15] y especialmente el factor que a menudo fue mencionado como el más importante, a saber, velar para que el grupo que quiere que el régimen permanezca sea más fuerte que aquel que no lo quiere.[68]

Además de todo esto, no hay que pasar por alto lo que actualmente se olvida en los regímenes políticos desviados: a la clase media. Pues muchas de las medidas que parecen democráticas destruyen las [1309b 20] democracias, y muchas de aquellas que parecen oligárquicas arruinan las oligarquías.[69] Los partidarios de ambos regímenes que

[67] Según la ética aristotélica, la incontinencia (*akrasía*) es un vicio, en la medida en que el incontinente conoce lo que lo beneficia y que lo perjudica, pero no logra obrar en consecuencia por una debilidad del carácter (un ejemplo de incontinencia es la ebriedad); en este sentido, además de conocimiento y buena disposición hacia el régimen, los gobernantes deben estar templados en las virtudes para no sucumbir a las eventuales tentaciones (sobornos, abusos de poder, etc.). Para la relación entre incontinencia (*akrasía*) y política, véanse 1310a 14-19; VII 2, 1145b 12 y ss. Véanse *Ética Nicomaquea* I 1, 1095a 8 y ss.; VII 3, 1145b 12 y ss.; VII 9, 1151a 20 y ss.; Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* II 1, 6 y Platón, *Leyes* IX 875a 2 y ss. (Schütrumpf III: 535).

[68] "Más fuerte": la fuerza puede basarse en factores cuantitativos o cualitativos, IV 12.

[69] VI 1, 1317a 35 y ss.; VI 5, 1320a 2 y ss.; *Retórica* I 4, 1360a 21-30.

creen que la única virtud correcta consiste en regirse exclusivamente con medidas democráticas u oligárquicas llegan al extremo, desconociendo que con los regímenes políticos ocurre sin duda lo mismo que con una nariz que se desvía respecto de su forma recta –y más bella– hacia un perfil aguileño o chato. Pues bien, aunque de igual modo puede todavía ser bella y agradable a la vista, sin embargo, [1309b 25] si la desviación se exagera hacia el extremo, primero se perderá la proporción de la parte y finalmente ni siquiera parecerá una nariz, a causa del exceso o defecto de los opuestos (y lo mismo sucederá también con [1309b 30] las otras partes).[70] En efecto, es posible que tanto la oligarquía como la democracia sean aceptables, aun cuando se hallen alejadas del ordenamiento óptimo; pero en el caso de que cada una de ellas acentúe más sus características, primero el régimen empeorará y, finalmente, ni siquiera será ya un régimen político.[71] Por ello, el legislador y el político no deben [1309b 35] desconocer lo siguiente: cuáles de los elementos democráticos preservan y cuáles destruyen la democracia, y cuáles de los elementos oligárquicos preservan y cuáles destruyen las oligarquías. No es posible que ninguna de las dos exista y permanezca sin los ricos y sin la multitud; y cuando se produce una nivelación de los patrimonios necesariamente tal régimen será diferente. [1309b 40] En consecuencia, al destruir a tales clases por medio de leyes que tienden al extremo, destruyen [1310a] los regímenes.[72]

Pero tanto en las democracias como en las oligarquías se cometen errores. En las democracias los cometen los demagogos, allí donde el pueblo ejerce la supremacía sobre las leyes: pues al enfrentarse contra los ricos hacen que la ciudad-Estado se divida en dos, mientras que deberían [1310a 5] dar siempre la impresión de lo contrario, de que

[70] Para la importancia de mantener la simetría y la proporción en política, véanse III 13, 1284b 7; V 3, 1302b 33.

[71] Para la democracia, véase IV 4, 1292a 30 y ss.

[72] La crítica de Aristóteles parece dirigirse principalmente contra la praxis de la democracia radical: V 5, 1305a 4 (Schütrumpf III: 538).

hablan a favor de los ricos, y en las oligarquías debería parecer que los oligarcas hablan a favor del pueblo, y los juramentos que pronuncian los miembros de la oligarquía deberían ser opuestos a los que hoy en día se prestan: en efecto, actualmente en algunos de estos regímenes se jura de la siguiente manera: "contra el pueblo tendré siempre malos pensamientos y desearé todo el mal que pueda"; pero conviene que crean y [1310a 10] expongan ante los demás lo contrario, y declaren en sus juramentos lo siguiente: "no trataré injustamente al pueblo".[73]

El más importante de los medios mencionados para que se conserven los regímenes políticos –que actualmente todos descuidan– consiste en que los ciudadanos sean educados en función de los regímenes.[74] Pues nunca será útil ninguna de las leyes más útiles, incluso cuando obtuvieran la aprobación conjunta de todos [1310a 15] los que participan de la ciudadanía, a menos que estén habituados y educados en el régimen político, democráticamente si las leyes son democráticas, oligárquicamente si las leyes son oligárquicas.[75] Pues si la incontinencia existe en cada individuo, es posible también que exista en la ciudad-Estado.[76] Asimismo, "estar educados en el régimen" no equivale a hacer todo aquello que agrada [1310a 20] a los miembros de la oligarquía ni lo que quieren los que dirigen la democracia; sino que consiste en hacer aquello que a unos les permite gobernar oligárquicamente y a los otros democráticamente. Sin embargo, en las oligarquías de hoy en día los hijos de los gobernantes viven en el lujo, mientras que los de los pobres están entrenados y habituados a los esfuerzos, de modo que no solo anhelan en mayor medida las revueltas, sino que también son más capaces de llevarlas a cabo. Por su parte, en [1310a 25] las democracias que se suponen democráticas en su sentido más propio, lo establecido re-

[73] Véase V 8, 1308a 3 y ss.

[74] I 13, 1260b 14; VIII 1, 1337a 14 y ss.

[75] Sobre la importancia política de las habitualidades, véanse IV 5, 1292b 13 y ss.; IV 11, 1296a 40; VI 3, 1319b 3.

[76] Véase 1309b 11.

sulta contrario de lo conveniente, y la causa de esto reside en que se define la libertad de manera incorrecta. Pues dos son los principios que parecen caracterizar a una democracia, que la mayoría ejerza el poder supremo y que lo haga a partir de la libertad: pues según el parecer de los demócratas, la justicia es igualdad y la igualdad [1310a 30] consiste en que sea supremo lo que la multitud decida, y la libertad y la igualdad radican en hacer cada uno lo que quiere.[77] De manera que en tales especies de democracia cada uno vive como quiere y, como dice Eurípides, "para lo que le plazca".[78] Pero esto es malo, pues no hay que creer que vivir de acuerdo con el régimen es esclavitud, [1310a 35] sino salvación.[79] Tales son, en pocas palabras, los factores por los cuales los regímenes políticos cambian y se destruyen, y tales son los medios por los cuales se preservan y se mantienen.

CAPÍTULO 10

Queda por exponer, en torno a la monarquía, por qué razones se destruye y a través de qué medios es natural que se preserve. Lo que ocurre [1310a 40] a propósito de las realezas y las tiranías resulta prácticamente igual a lo dicho [1310b] para las constituciones.[80] En efecto, la realeza se organiza de modo acorde a la aristocracia,[81] mientras que la tiranía se compone de oligarquía extrema y de democra-

[77] Para la concepción democrática de justicia/igualdad, véanse III 9, 1280a 11; VI 2, 1317b 3 y ss. "Hacer cada uno lo que quiere": VI 2, 1317b 11 y ss.; VI 4, 1319b 30. Las fuentes literarias de esta consideración se hallan en Platón, *República* (VIII 557b y ss., 561c y ss.); Isócrates (*Sobre la paz* 103; *Panatenaico* 131; *Antídosis* 164; *Areopagítico* 20) y Jenofonte (*Helénicas* I 7, 12) (Schütrumpf III: 541-542).

[78] § 891 Nauck.

[79] Véase VI 2, 1317b 13.

[80] Uso restrictivo de "constitución" (*politeía*), como opuesto a la monarquía: 1311a 24 y b 37; IV 2, 1289b 2.

[81] Para la correspondencia entre realeza y aristocracia, véanse 1310b 32 y ss., 1312b 6; IV 2, 1289a 30 y ss.; III 18, 1288a 35.

cia.[82] Por ello, sin dudas es también el régimen más peligroso para los gobernados, porque al hallarse compuesto [1310b 5] por dos regímenes malos posee las desviaciones y los errores de cada uno de ellos.

La génesis de ambas especies de monarquía es diametralmente opuesta. Pues la realeza surgió para prestar ayuda a los notables frente al pueblo, y el rey se designaba de entre los notables [1310b 10] por la superioridad de su virtud (por las acciones que proceden de la virtud o bien por la superioridad de pertenecer a un linaje virtuoso), mientras que el tirano surge del pueblo o de la multitud contra los notables, para que el pueblo no sea víctima de tratos injustos por parte de estos. Lo cual resulta evidente a partir de los acontecimientos: puede decirse que la mayoría de los tiranos provienen de las filas de los jefes del pueblo, [1310b 15] pues se ganan la confianza de la multitud debido a que difaman a los notables. Entre las tiranías, algunas se establecieron de este modo ya cuando las ciudades-Estado crecieron,[83] mientras que otras, anteriores a estas, surgieron de reyes que se desviaban de las tradiciones patrias y aspiraban a un dominio más despótico;[84] otras tiranías son impuestas por individuos elegidos para las magistraturas supremas [1310b 20] (ya que antiguamente las democracias designaban a los magistrados del pueblo y a los embajadores por largos períodos de tiempo); otras se originan a partir de las oligarquías, cuando a algún individuo se le otorga poder supremo sobre las magistraturas más importantes. Mediante todos estos procedimientos les resultaba fácil lograr su objetivo, con tal de que solo se lo propusieran, debido a que ya contaban de antemano con el poder, [1310b 25] que procedía para unos del título de rey y para otros, de los cargos públicos. Por ejemplo, Fidón en Argos y otros tiranos se impusieron ejerciendo como titulares de

[82] Para la homología entre democracia radical y tiranía, véanse IV 4, 1292a 11 y ss.; VI 4, 1319b 27 y ss.; III 10, 1281a 21-24. Para la equiparación entre oligarquía extrema y tiranía, 1312b 34; IV 5, 1292b 7 y ss.

[83] Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso* I 13.

[84] Véanse 1313a 1 y ss.; V 11, 1314a 33.

la realeza, mientras que los de Jonia y Falaris consiguieron imponerse por haber ocupado cargos de gobierno; Panecio en Leontinos, Cípselo en Corinto, Pisístrato en Atenas, Dioniso en Siracusa [1310b 30] y otros comparten un mismo modo de acceso a la tiranía a partir de la jefatura del pueblo.

Asimismo, tal como hemos dicho, la realeza se organiza de modo afín a la aristocracia. Pues depende del mérito, ya sea por virtud propia, por virtud del linaje, por la virtud procedente de las grandes obras o por estas virtudes sumadas al poder.[85] Todos los que prestaron grandes servicios para las ciudades-Estado o para las agrupaciones étnicas [1310b 35] o tuvieron la capacidad de convertirse en sus benefactores alcanzaron este honor público –unos por haber impedido que cayeran en la esclavitud (como Codro), otros luego de haberlos liberado (como Ciro), o por haber fundado una ciudad y haber ocupado un territorio (como los reyes de los lacedemonios, los macedonios y los molosos).[86]

El rey tiende a vigilar que los propietarios no sufran ninguna injusticia en relación con sus patrimonios y que [1311a] el pueblo no cometa desmesuras, mientras que la tiranía, como se ha dicho a menudo, no atiende para nada al bien común, a menos que extraiga de aquí un beneficio privado.[87] El objetivo propio del tirano es lo agradable, mientras que el del rey es lo noble. Por ello, también entre los objetos de ambición [1311a 5] propios del tirano se cuentan los bienes materiales, mientras que entre los del

[85] Sobre el mérito (*axía*) como principio de justicia proporcional, V 1, 1301b 28 y ss. Tal criterio rige la asignación de los honores cívicos en la aristocracia (III 5, 1278a 19 y ss.), en la mejor constitución de VII-VIII (VII 4, 1326b 15), en la república y en la oligarquía (V 7, 1307a 26). Por el contrario, en la democracia no tiene ninguna validez (VI 6, 1321a 1 y ss.; VI 2, 1317b 3 y ss.) (Schütrumpf III: 550).

[86] Sobre el rey como benefactor (*euergetés*), véase III 14, 1285b 6 y ss. Para las obras de beneficencia, que se remontan al ideal aristocrático de liberalidad encontrado en Homero y evocado por Aristóteles en la virtud de la magnificencia (*megaloprépeia*), *Ética Nicomaquea* 1119b 19-1122a 17.

[87] Véanse IV 10, 1295a 20.; VII 14, 1333a 3 y ss.; III 7, 1297b 6.

rey están antes los honores. Y la guardia del rey se compone de ciudadanos, mientras que la del tirano la integran mercenarios extranjeros.

Resulta manifiesto que la tiranía contiene los males de la democracia y la oligarquía. De la oligarquía procede que el fin sea el dinero (pues solo [1311a 10] de este modo puede necesariamente mantener la guardia y la vida en el lujo), y el hecho de que no se tenga confianza alguna en la multitud (por ello también se les sustraen las armas). Maltratar a la masa, expulsarla del recinto urbano y dispersarla son medidas comunes a la oligarquía y a la tiranía. De la democracia procede [1311a 15] el combatir y destruir a los notables (oculta o manifiestamente), y perseguirlos como si fueran rivales y obstáculos para su gobierno. Efectivamente, de entre sus filas proceden las conspiraciones, ya sea porque quieren gobernar ellos mismos, ya sea porque no quieren servir como esclavos. De allí también el consejo de Periandro para Trasibulo [1311a 20] acerca de cortar las espigas que sobresalieran, lo que significa que es preciso eliminar a los ciudadanos que se destaquen.[88]

Así pues, tal como se ha expuesto, hay que considerar que los principios de los cambios políticos son los mismos para las constituciones y para las monarquías:[89] en efecto, muchos de los súbditos atacan a las monarquías [1311a 25] por sufrir trato injusto, por miedo y por desprecio (y, especialmente, por la desmesura en el trato injusto) y, algunas veces, también por la expropiación de bienes privados. Para las tiranías y las realezas, los fines por los cuales muchos atentan contra ellas son los mismos que en las constituciones, pues los monarcas cuentan con grandes fortunas y honores, [1311a 30] a los que todos aspiran.[90]

Entre los ataques, unos son contra el cuerpo de los gobernantes y otros, contra el régimen político.[91] Los que se

[88] Véanse III 13, 1284a 26 y ss.; V 11, 1313a 37.
[89] Uso restrictivo de *politeía*.
[90] Para los fines en el marco de la analítica aristotélica del conflicto civil (*stâsis*), V 2, 1302a 31 y ss.
[91] Véase 1312b 14; V 1, 1301b 10.

dirigen contra el cuerpo se provocan por causa de la desmesura del monarca, y si bien la desmesura asume muchas maneras, cada una de ellas es causa de ira.[92] La mayoría de quienes son presa de la ira atentan por venganza, y no [1311a 35] por afán de superioridad. Por ejemplo, el ataque contra los Pisistrátidas se originó en la injuria contra la hermana de Harmodio y en el subsiguiente agravio contra Harmodio (pues Harmodio emprendió el ataque por su hermana, mientras que Aristogitón lo hizo por Harmodio).[93] También se organizó una conspiración contra Periandro, tirano en Ambracia, debido a que, mientras bebía junto con [1311a 40] su amado favorito, le preguntó si ya estaba esperando un hijo de él. El ataque [1311b] contra Filipo por parte de Pausanias se debió a que aquel permitió que este fuera agraviado por Átalo, mientras que el ataque contra Amintas el Pequeño por parte de Derdas fue por jactarse Amintas de haber gozado de su juventud. También está el ataque del eunuco contra Evagóras de Chipre: pues como el hijo de aquel le había quitado a su mujer, el eunuco se sintió agraviado [1311b 5] y lo mató.

Muchos ataques han surgido también porque algunos de los monarcas cometieron actos vergonzosos en relación con el cuerpo. Por ejemplo, el ataque de Crateo contra Arquelao: pues Crateo siempre había sido reacio a la relación íntima que mantenían, de modo que incluso la menor de las excusas fue suficiente, a saber, que Arquelao no le había dado [1311b 10] en matrimonio a ninguna de sus hijas (tal como habían acordado) sino que, obligado por la guerra contra Sirras y Arrabeo, había concedido la primera al rey de Elimea y la más joven a su hijo Amintas (creyendo que de este modo llevaba al mínimo las diferencias entre este y el hijo que tenía de Cleopatra). Pero el principio [1311b 15] de la hostilidad fue que soportaba de mala gana

[92] Sobre la desmesura (*húbris*), V 11, 1315a 14.
[93] Para los célebres amantes tiranicidas Harmodio y Aristogitón, véanse Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso* VI 54 y ss.; Platón, *Banquete* 182c; Aristóteles, *Constitución de los Atenienses* § 18, 1 y ss.; *Retórica* II 24, 1401b 11 y ss.

las relaciones sexuales con él. También Helenócrates de Larisa se sumó a un ataque por la misma razón: puesto que Arquelao, luego de gozar de su juventud, no lo había hecho volver a su tierra (tal como le había ofrecido), Helenócrates se convenció de que las relaciones íntimas mantenidas habían sido fruto de un ultraje y no del deseo amoroso. Pitón [1311b 20] y Heráclides de Eno eliminaron a Cotis para vengar a su padre; y Adamante abandonó a Cotis sintiéndose ultrajado porque él lo había hecho castrar cuando niño.

Muchos fueron presa de la ira por haber recibido maltratos corporales; por sentirse ultrajados algunos mataron y otros intentaron matar [1311b 25] a quienes ocupaban las magistraturas tanto como a los miembros de la dinastía real. Por ejemplo, en Mitilene, Megacles emprendió junto con sus amigos un ataque contra los Pentílidas, que circulaban dando golpes a los súbditos con sus bastones, y los mató. Y luego Esmerdes mató a Pentilo, por haber sido golpeado y forzado a separarse de su mujer. Por su parte, en cuanto al complot contra Arquelao, el líder [1311b 30] fue Decámnico, el primero en incitar a quienes participaron en el ataque; la causa de la ira residía en que Arquelao lo había conducido por la fuerza ante Eurípides, el poeta, para que este lo hiciera azotar; y Eurípides estaba irritado contra él porque había dicho algo sobre el mal aliento de su boca. Por causas de este tipo, muchos otros fueron asesinados o fueron víctimas de conjuras. [1311b 35]

De igual modo, los ataques contra monarcas también ocurren por causa del miedo. En efecto, tal como dijimos a propósito de las constituciones y las monarquías, esta es una de las causas de los cambios constitucionales.[94] Por ejemplo, Artapanes atacó a Jerjes por temor a que se lo culpara por Darío, dado que lo había colgado sin que Jerjes le hubiera dado la orden (aunque creyendo que este olvidaría todo durante un banquete y lo perdonaría).

Otros ataques contra monarcas [1311b 40] suceden por desprecio, como ocurrió con Sardanápalo, a quien alguien

[94] El miedo como causa: v 3, 1302b 21.

vio cardando [1312a] la lana junto con las mujeres –si es verdad lo que cuentan quienes componen mitos (aunque si no fuera cierto en su caso, bien podría serlo en otro)–.[95] También por desprecio atentó Dión contra Dionisio el Joven, viendo que los ciudadanos también despreciaban al tirano [1312a 5] porque siempre estaba borracho. Por desprecio atentan contra el monarca incluso algunos de sus amigos: pues por recibir la confianza del monarca sienten desprecio, creyendo que pasarán desapercibidos. También quienes suponen que pueden apoderarse del gobierno atentan por desprecio, de algún modo, porque se creen poderosos y, sin tomar en serio el peligro a causa de [1312a 10] su poder, emprenden ataques fácilmente: de este modo atentan los generales contra los monarcas, como Ciro contra Astiages, porque despreciaba su modo de vida y su dominio, debido a que no hacía buen uso de su poder y vivía en el lujo; también Seutes de Tracia, siendo general, atentó contra Amadoco. Otros emprenden ataques también por varios de estos motivos: por ejemplo, tanto por desprecio [1312a 15] como por afán de ganancia, como Mitridates contra Ariobárzanes. Principalmente cometen atentados por esta causa quienes son por naturaleza audaces y tienen un cargo militar junto a los monarcas; pues la audacia es el coraje acompañado de poder, y dotados de ambas cualidades llevan a cabo los ataques, convencidos de que vencerán fácilmente. [1312a 20]

[95] Aristóteles alude a Heródoto como un narrador de mitos (*muthólogos*) en *Sobre la reproducción de los animales* (III 5, 756b 6), aunque probablemente se refiera aquí a Ctesias de Cnido, historiador de la corte de Persia, de quien cita sus escritos sobre la India, aunque no le concede mucho crédito (véase *Investigación sobre los animales* II 1, 501a 25; III 22, 523a 26 y ss.; VIII 28, 606a 8; *Sobre la reproducción de los animales* II 2, 736a 2). El término "mito" debe entenderse aquí en el marco de las consideraciones historiográficas de Tucídides (*Historia de la Guerra del Peloponeso* I 21, 1; 22, 4), entre las que figura precisamente Heródoto como principal objetivo polémico. Cardar la lana es despreciable si lo hacen los hombres: Aristófanes, *Lisístrata* 536. Según el *Económico* de Jenofonte (7, 22; 7, 31), el hombre y la mujer recibieron de los dioses trabajos distintos, y constituye una contravención alterar dicha división de tareas (Schütrumpf III: 562).

A quienes emprenden ataques por afán de honores les corresponde una causa distinta de las ya mencionadas. En efecto, cada uno de quienes atentan por afán de honores toma la decisión de correr peligro, pero no como en el caso de quienes atentan contra los tiranos por ver las grandes ganancias e importantes honores que poseen; mientras que [1312a 25] estos últimos lo hacen por la razón mencionada, los primeros lo hacen en vista de que se produzca alguna acción extraordinaria, por la cual lleguen a ser renombrados y notables para los otros. Así es que atentan contra los monarcas queriendo apoderarse no de la monarquía, sino del prestigio. Sin embargo, son realmente pocos [1312a 30] en número quienes proceden por esta causa, pues debe suponerse que no se preocupan para nada por su preservación en caso de que la acción no resulte exitosa. Aunque no sea común a muchos, en estas circunstancias hay que seguir la actitud de Dión. En efecto, Dión marchó contra Dionisio junto con pocos hombres, [1312a 35] afirmando que se encontraba dispuesto de tal modo que, dondequiera que llegaran, para él era suficiente con haber participado de la acción, y que incluso si hubieran de morir poco después de haber pisado la tierra, para él habría sido una muerte hermosa.

La tiranía se destruye, entre otros modos, por factores externos (como precisamente también cada uno de los [1312a 40] otros regímenes políticos), en caso de que algún régimen rival sea más fuerte[96] (pues es [1312b] claro que querrá vencerlo debido al carácter opuesto de sus principios, y cuando tienen el poder, todos hacen lo que quieren).[97] Regímenes opuestos a la tiranía son, por un lado, la democracia –aunque tanto como, según Hesíodo, lo son "un alfarero respecto de un alfarero"[98] (en efecto, la democracia extrema [1312b 5] es una tiranía)–, y por otro

[96] Véase v 7, 1307b 20. Aristóteles destaca diferencialmente tal tipo de factores en comparación con la realeza: 1312b 38.

[97] Para este presupuesto del análisis aristotélico del poder en este libro, v 9, 1310a 25; v 10, 1310b 24 y ss.; 1312a 8 y ss.

[98] Hesíodo, *Los trabajos y los días* 25.

lado, la realeza y la aristocracia, por el carácter opuesto de su régimen (por ello los lacedemonios derribaron la mayor parte de las tiranías, y también los siracusanos, durante el tiempo en que contaban con un buen gobierno). Otro modo por el cual se destruye la tiranía es desde adentro, cuando los que participan del régimen se dividen en facciones, como ocurrió en la tiranía de Gelón y los suyos y, actualmente, en la de [1312b 10] Dionisio y sus familiares. La tiranía de Gelón se destruyó porque Trasibulo, hermano de Hierón, trataba al hijo de Gelón como lo hace un demagogo, es decir, lo impulsaba hacia el placer para gobernar él solo. Pero los parientes se unieron, no para derribar completamente la tiranía, sino para eliminar a Trasibulo (pero aquellos que se habían levantado junto con ellos, cuando tuvieron la oportunidad, los expulsaron a todos). [1312b 15] En cuanto a Dionisio, Dión encabezó una expedición militar contra él, aun siendo pariente suyo, y luego de atraerse el favor del pueblo, lo expulsó, aunque luego fue asesinado.

Dos son las causas por las cuales se emprenden ataques contra las tiranías: odio y desprecio; uno se produce siempre contra los tiranos (el odio), pero muchas tiranías han sido destruidas [1312b 20] a causa del desprecio. Y la prueba es la siguiente: que la mayoría de los que se apoderan de los gobiernos los conservan, mientras que puede decirse que todos aquellos que los reciben en herencia los arruinan enseguida. Pues pasando la vida entre placeres se vuelven despreciables y ofrecen muchas oportunidades a los conspiradores. La ira [1312b 25] debe comprenderse también como una parte del odio, ya que en cierto modo llega a ser causa de las mismas acciones. Con frecuencia, incluso, proporciona un mayor impulso para la acción que el odio: debido a que la pasión no se sirve del cálculo, los ataques se emprenden con más ímpetu –principalmente afecta los ánimos por causa de algún comportamiento desmesurado (razón por la cual [1312b 30] fue derribada la tiranía de los Pisistrátidas y muchas otras)–, pero el odio se sirve en mayor medida del cálculo: en efecto, la ira se presenta

acompañada de dolor, de modo que no se razona fácilmente, mientras que el odio se da sin dolor.[99]

A modo de recapitulación, debe considerarse que todas aquellas causas de cambios políticos que expusimos tanto a propósito de la oligarquía pura y extrema [1312b 35] como de la democracia extrema se aplican también a la tiranía, pues estos regímenes son precisamente tiranías compartidas.[100]

La realeza es la que menos se destruye por factores externos, por ello también es la que dura más tiempo. La mayoría de las veces su destrucción sobreviene por factores internos. Se destruye de dos maneras: una, al estallar conflictos de facciones entre los miembros de la realeza; la otra, [1313a] por intentar gobernar de un modo más tiránico, lo que ocurre cuando algunos se consideran dignos de ser supremos sobre mayores asuntos, incluso en contra de la ley. Actualmente ya no surgen realezas, y cuando surgen monarquías tienden a ser tiranías: esto sucede debido a que la realeza es un gobierno [1313a 5] de carácter voluntario, aun cuando ejerza el mando supremo sobre los asuntos de mayor importancia; pero hoy en día son muchos los semejantes y nadie se distingue tanto como para estar a la altura de la magnitud y dignidad de este cargo.[101] De modo que por esta razón los ciudadanos no soportan voluntariamente tales gobiernos: y en el caso de que alguien gobierne mediante el engaño o la violencia, se cree que eso ya es tiranía.[102] Hay que considerar que la causa de destrucción [1313a 10] en las realezas por parentesco, además de las mencionadas, se vincula con que existen muchos reyes despreciables y que cometen arrogancias por no conformarse con el título de reyes y ambicionar el poder del tirano. Su derrocamiento es tarea fácil, pues desde el momento en que no lo quieran dejará de ser rey, mientras que el tirano no deja de serlo, incluso aunque [1313a 15] no lo quieran. Así pues, las monarquías se destruyen por estas causas y por causas semejantes.

[99] Para la determinación comparativa entre odio e ira, *Retórica* II 4, 1382a 3 y ss.

[100] Para la caída de la oligarquía pura (*ákratos*, "sin mezcla"), es decir, extrema y de la democracia radical, véase V 6 y V 5, respectivamente.

[101] Confróntese con III 14, 1285a 30 y ss.; III 15, 1286b 7. Es interesante remarcar que Aristóteles no reduce el espectro de su teoría constitucional a las formas políticas actuales, sino que incluye en sus clasificaciones sistemáticas ciertos regímenes que reconoce que ya no se producen en su época. Véase III 8, 1279b 12 y ss. (Schütrumpf III: 573).

[102] Engaño y violencia son conceptualizados como causa de acciones involuntarias en *Retórica* I 15, 1377b 5 y *Ética Nicomaquea* III 1, 1109b 35.

CAPÍTULO 11

Es claro que las realezas se preservan, en términos generales, por medios contrarios a los que tienden a su destrucción, pero en particular volviéndose más moderadas. Cuanto menor sea el conjunto de asuntos sobre los cuales se ejerce el poder supremo, [1313a 20] necesariamente mayor será el tiempo por el que se conservará íntegramente el gobierno.[103] Pues de este modo los reyes son menos despóticos y más similares al resto en su carácter, con lo cual también serán menos envidiados por sus súbditos. Por ello es que entre los molosos la realeza se mantuvo durante tanto tiempo. También sucedió esto entre los lacedemonios, puesto que desde el comienzo el cargo [1313a 25] fue dividido en dos, y a su vez porque Teopompo lo moderó y lo sometió a la magistratura de los éforos. En efecto, quitándoles poder a los reyes, incrementó la duración de la realeza, de modo que no la redujo sino que de alguna manera la hizo más fuerte. Lo cual es precisamente lo que dicen

[103] Para la moderación como factor de preservación de regímenes, V 9, 1309b 18 y ss. Que el ámbito de ejercicio del poder supremo se restrinja a menos asuntos implica que el rey debe compartir la toma de decisiones con otros reyes o magistrados: III 16, 1287b 8 (forma opuesta a la monarquía absoluta de III 14, 1285b 29 y ss.). Confróntese con Platón, *Leyes* III 691d y ss., donde se elogia el régimen espartano por haber moderado a la realeza estableciendo dos reyes y, a su vez, temperándolos con la prudencia de los *gérontes* y limitándolos con el establecimiento de los éforos (Schütrumpf III: 579).

que le respondió a su mujer, [1313a 30] luego de que ella le preguntara si no le daba vergüenza entregar a sus hijos un reinado disminuido respecto del que había recibido de su padre: "realmente no –dijo–. Pues lo entrego mucho más duradero".

Las tiranías se preservan de dos maneras que resultan las más contrarias entre sí. Una de ellas es la tradicional, conforme a la cual [1313a 35] la mayoría de los tiranos administran su gobierno. Se dice que Periandro de Corinto estableció muchas de estas medidas,[104] aunque muchas también han sido tomadas del dominio de los persas.[105] Se trata de los medios que ya se han mencionado para la preservación de las tiranías tanto como sea posible:[106] eliminar a los que sobresalen, quitar del medio [1313a 40] a los arrogantes, no permitir comidas en común, ni asociaciones de compañeros, ni educación, ni ninguna otra cosa por el estilo, y vigilar [1313b] todo aquello de donde suelen proceder estos dos factores, a saber, la grandeza de espíritu y la confianza; no permitir a los súbditos encuentros dedicados a la formación ni otras reuniones de pasatiempos comunes y hacer todo lo posible como para que los ciudadanos se desconozcan entre sí (pues el conocimiento recíproco [1313b 5] fortalece la confianza); también debe vigilar que los habitantes estén siempre a la vista y pasen el día en las inmediaciones de las puertas (pues de ese modo lo que hagan le estará lo menos oculto posible, mientras que por estar siempre esclavizados se acostumbrarán a ser pobres de espíritu).

Hay otros rasgos de la tiranía, entre los persas y los bárbaros, que producen todos el mismo efecto: [1313b 10] intentar que no pase inadvertido todo aquello que dicen o hacen los súbditos, sino que haya espías –como las llamadas "soplonas" en Siracusa y los "escuchas" que so-

[104] Periandro aparece como perfil de tirano duro: V 12, 1315b 27 y ss.; III 13, 1284a 26 y ss.; V 10, 1311a 20 y ss.
[105] Véase la realeza bárbara de III 14, 1285a 16 y ss.
[106] Descriptos en V 10, 1311a 15 y ss.

lía enviar Hierón a cualquier reunión o asamblea que se realizara–, pues por tener miedo a tales espías se expresan con menos libertad, [1313b 15] y aun cuando hablen públicamente, pasan menos desapercibidos.[107] El tirano debe intentar también que se insulten unos a otros, y que se enfrenten los amigos entre sí, el pueblo contra los notables y los ricos entre sí. También es propio de la tiranía hacer caer a sus súbditos en la pobreza, para que puedan mantener con sus impuestos un cuerpo de guardia y para que les sea imposible conspirar contra los tiranos, debido a que no tienen tiempo libre por estar ocupados [1313b 20] en tareas cotidianas.[108] Ejemplos de esto son las pirámides en Egipto, las ofrendas de los Cipsélidas, la construcción del templo de Zeus Olímpico por parte de los Pisistrátidas y, entre las obras en Samos, las de Polícrates (pues todos estos trabajos producen lo mismo: falta de tiempo libre y pobreza para los súbditos). [1313b 25] También figura la imposición de tributos, como en Siracusa (en efecto, sucedió que en cinco años los súbditos le habían aportado en calidad de tributos todo su patrimonio a Dionisio). El tirano es también propenso a la guerra, para que los súbditos no tengan tiempo libre y pasen la vida sintiendo la necesidad de un conductor. Y la realeza se preserva a causa de los amigos, pero es propio del tirano [1313b 30] desconfiar principalmente de estos, en la creencia de que si bien todos quieren derribarlo, los amigos resultan especialmente capaces de conseguirlo.

Todas las medidas que se toman en la democracia extrema son de tipo tiránico, como el predominio de las mujeres en las casas (para que puedan delatar a sus maridos), y el trato indulgente con los esclavos (por la misma causa). En efecto, [1313b 35] los esclavos y las mujeres no conspiran contra los tiranos, pues por gozar de bienestar bajo tales condiciones necesariamente se muestran benevolentes hacia las tiranías y las democracias: pues el pueblo también

[107] *República* VIII 567b y ss.
[108] *Ibid.*, 568e y ss., 567a.

quiere ser monarca. Por ello incluso el adulador es honrado en ambos regímenes: en las democracias, el demagogo (en efecto, el demagogo es [1313b 40] el adulador del pueblo), mientras que entre los tiranos, quienes se comportan de modo obsecuente (lo cual es precisamente obra de la adulación).[109] De hecho, por esta razón la tiranía es afecta [1314a] a los hombres malvados, pues los tiranos disfrutan de ser adulados; pero nadie de pensamiento libre haría esto, es decir que los notables pueden ser amigos, pero no practican la adulación. Y los malvados son útiles para cosas malas, pues "un clavo saca a otro clavo", como dice el proverbio.

Es también [1314a 5] propio del tirano que no le agrade ningún hombre piadoso y libre: pues el tirano considera que solo él es merecedor de tales características, mientras que quien lo enfrenta con dignidad y con espíritu libre pone fin a la superioridad y al carácter despótico de la tiranía.[110] Por lo tanto, los tiranos los odian como destructores de su gobierno. También del tirano es propio servirse de extranjeros como compañeros de mesa y acompañantes [1314a 10] antes que de ciudadanos, bajo la suposición de que estos son sus enemigos mientras que de las filas de aquellos no saldrá ningún opositor.

De tales medidas y de otras similarmente tiránicas depende la preservación del gobierno, y en ningún aspecto se halla ausente de ellas la maldad. En efecto, puede decirse que todas estas medidas se circunscriben a tres especies, pues la tiranía apunta a tres objetivos: uno, [1314a 15] que los súbditos sean pobres de espíritu, pues un pusilánime no planearía una conspiración contra nadie; el segundo, que desconfíen unos de otros, pues no se caerá una tiranía antes de que los súbditos tomen confianza en sí mismos –por ello también los tiranos combaten contra los notables, dado que los consideran perjudiciales para su poder no

[109] Para la imagen del pueblo-monarca y el contrapunto entre demagogos y aduladores, IV 4, 1292a 11 y ss.
[110] Véanse V 10, 1310b 19; IV 4, 1292a 19.

solo porque ellos no se consideran dignos de ser dominados [1314a 20] despóticamente, sino también porque son confiados tanto en ellos mismos como en los demás, y no se acusan ni a sí mismos ni a los demás–;[111] tercero, la impotencia a la hora de actuar (pues nadie intenta aquello que no puede, de modo que tampoco derribarán la tiranía por no tener poder). Las decisiones de los tiranos se remiten a estos criterios, [1314a 25] que son precisamente tres; en efecto, uno podría reconducir todas las medidas tiránicas hacia estos objetivos de base: que desconfíen unos de otros, que no tengan poder de acción y que sean pobres de espíritu.

Así pues, un medio a través del cual se preservan las tiranías adopta tales características. [1314a 30] Otro medio implica una función prácticamente contraria a la que se ha mencionado, y es posible comprenderla a partir de la destrucción de las realezas. Pues así como un modo de destrucción de la realeza consiste en hacer más tiránico el gobierno, así también la salvación de la tiranía consiste en aproximar el gobierno a la realeza, vigilando [1314a 35] un solo asunto –el poder– para que el tirano logre gobernar no solo mientras los súbditos así lo quieran, sino incluso cuando ya no lo hagan. Pero esto debe permanecer como un supuesto básico, mientras que en cuanto al resto de los asuntos es necesario que haga algunas cosas y dé la impresión de hacer otras, representando correctamente el rol de un rey.[112] Primero, debe parecer que [1314a 40] se preocupa por los fondos públicos, y que no realiza gastos en regalos [1314b] que puedan disgustar a la multitud (como cuando los tiranos se apoderan miserablemente de los bienes de quienes

[111] Véanse V 10, 1311a 19; IV 4, 1292a 16; IV 11, 1295b 21.
[112] Si es que el tirano nunca puede ser completamente bueno (1315b 8-10), al menos debe adoptar tal apariencia (en tal sentido se multiplican a continuación las construcciones verbales a partir de *phaínesthai*: "mostrarse", "aparecer"), a través de acciones y palabras que den la impresión de que es un buen rey: véase V 9, 1310a 6. Para el poder de la apariencia en la esfera pública, Platón, *República* II 362b y ss. Para la importancia de la cuestión en la retórica, *Retórica* I 8, 1366a 9 y ss.; II 1, 1377b 29-31; II 21, 1395a 22 (Schütrumpf III: 590-591).

trabajan y se esfuerzan, y los entregan a cortesanas, extranjeros y artistas). Debe rendir cuentas de lo que recibe y lo que gasta, [1314b 5] que es lo que han hecho algunos tiranos: pues si alguien gobierna de este modo, se podría creer que es un administrador y no un tirano, y no debe tener miedo de quedarse alguna vez sin recursos, siendo supremo sobre los bienes de la ciudad-Estado. Pero al menos para aquellos tiranos que están en campaña fuera de su territorio, esto es preferible a dejar riquezas acumuladas, [1314b 10] pues en tal caso los custodios de la ciudad atentarán menos contra su posición. Para los tiranos que están lejos de su patria tales guardias son más temibles que los ciudadanos: pues los últimos lo acompañan en el viaje, mientras que los primeros se quedan.

Luego, debe mostrarse recolectando tributos y servicios públicos por el bien de su administración, [1314b 15] especialmente en caso de que fuera necesario servirse de fondos para momentos de guerra, y en general debería presentarse a sí mismo como guardián y tesorero de los fondos públicos, antes que manejarse como si tales bienes fueran suyos de modo privado.[113]

No debe mostrarse duro, sino respetable, y hasta tal punto que cualquiera que esté con él no le tema, sino que, por el contrario, lo reverencie. Lo cual no es fácil de lograr [1314b 20] cuando se es objeto de desprecio. De allí que, aun cuando no se preocupe por las demás virtudes, debe aplicarse a la virtud guerrera, y debe ganarse una reputación de tal clase. Además, ni él mismo ni tampoco nadie de su entorno deben mostrarse cometiendo desmesuras contra ningún súbdito, ni contra un joven ni una joven; y de igual modo [1314b 25] también deben estar dispuestas las mujeres de su casa con las demás, puesto que también por las desmesuras de las mujeres se han derrumbado muchas tiranías.

En torno a los placeres corporales debe hacer lo contrario de lo que hacen actualmente ciertos tiranos: en efecto,

[113] Véase III 14, 1285b 29 y ss.

no solo se dedican a tales placeres ya desde la mañana y continuadamente por varios días, sino que [1314b 30] también quieren mostrarse ante los demás realizando tales prácticas, para que los admiren como felices y dichosos.[114] Pero el tirano debe moderarse especialmente en relación con estos placeres, y si no lo hace, al menos debe aparentar ante los demás que los evita. Pues el fácil de atacar y de despreciar no es el sobrio, sino el ebrio, y no es tampoco el despierto, sino [1314b 35] el dormido.

El tirano debe hacer lo contrario de casi todos los casos antes mencionados. Debe organizar y ordenar la ciudad-Estado como si fuera un administrador y no un tirano. Además, debe mostrarse siempre especialmente cuidadoso en lo concerniente a los dioses: pues los súbditos tienen menos miedo de ser víctimas de alguna transgresión de la ley por parte de los tiranos [1314b 40] si consideran que el gobernante es respetuoso de las divinidades [1315a] y se preocupa por los dioses, y conspiran menos contra aquel que creen que tiene a los dioses como aliados –aunque es preciso que muestre tal actitud sin caer en el ridículo–.[115] Asimismo, el tirano debe tributar honores a los que han llegado a ser buenos en algo, de modo tal que consideren que no serían más honrados por parte de ciudadanos [1315a 5] libres que se dieran las leyes a sí mismos.[116] Y debe asignar él en persona tales honores, mientras que los castigos deben ejecutarse por intermedio de magistrados y tribunales.[117]

Una precaución común para toda monarquía consiste en no dejar que nadie se vuelva importante; pero en caso de que esto no se pueda evitar, que sean varios (pues se

[114] Platón, *Gorgias* 470d y ss., 471a y ss.

[115] "Tener a los dioses como aliados": Homero, *Ilíada* XVII 98 y ss.

[116] "Ciudadanos libres...": *autónomoi*, un término generalmente aplicado a las relaciones internacionales (Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso* II 63, 3), resignificado en este contexto para aludir a un régimen político donde los individuos no son súbditos de un tirano sino libres que se gobiernan a sí mismos (Schütrumpf III: 595).

[117] Véanse VI 8, 1322a 8 y ss.; Jenofonte, *Hierón* 9, 3; *Ciropedia* VIII 1, 18.

vigilarán entre sí), y si fuera preciso asignar funciones de importancia a alguien, que ese individuo no sea [1315a 10] de carácter audaz (un hombre de tal carácter será el más propenso a atacar al monarca en todos los asuntos). Y en caso de que al monarca le parezca que debe quitarle poder a alguien, debe hacerlo gradualmente y no privarlo de todo su poder de una vez. Además, debe abstenerse de toda desmesura, y entre todas, especialmente de dos: la relacionada con el castigo corporal [1315a 15] y la que concierne al abuso de la juventud. Esta precaución debe tenerla especialmente respecto de los amantes de los honores, pues si quienes aman las riquezas soportan mal su despreocupación por las riquezas, los amantes de honores y los notables no soportan la deshonra. Precisamente por ello, o bien no debe utilizar en absoluto tales recursos o bien, [1315a 20] por un lado, debe mostrarse paternal cuando aplica los castigos (y no suministrarlos con desprecio) y, por el otro, en cuanto a las relaciones íntimas con jovencitos, debe mostrar que las lleva a cabo por motivaciones amorosas, y no por el poder que tiene. Asimismo, en términos generales, debe compensar lo que parezca una deshonra con honores aun mayores.

Entre los que atentan para destruir el cuerpo del tirano, aquellos que resultan más temibles y necesitan [1315a 25] de mayor precaución son quienes a la hora del ataque no anteponen la salvación de su vida. Por ello debe tener cuidado especialmente de quienes se consideran víctimas de ultrajes, ya sea con relación a ellos mismos como con cualquiera de sus seres queridos. Quienes emprenden ataques movidos por la animosidad descuidan su propia vida, como precisamente se pronunció Heráclito, al afirmar que es difícil [1315a 30] luchar contra el ánimo pues se paga con la vida.[118]

Puesto que las ciudades-Estado se componen de dos clases de seres humanos, pobres y ricos, ante todo es necesario que ambos grupos supongan que su preservación

[118] DK 85.

depende del gobierno, y que unos crean que de este modo no sufren injusticias a manos de los otros, y viceversa.[119] Al grupo que sea el más fuerte de los dos debe [1315a 35] ante todo hacerlo participar del poder, ya que contando con ese respaldo para sus propósitos el tirano no se verá obligado a liberar esclavos o a quitar las armas a sus súbditos. En efecto, será suficiente que anexe una de las dos partes a su poder para que sea más fuerte que los que atentan para derrocarlo. Pero resulta superfluo exponer en detalle [1315a 40] tales cuestiones, pues el objetivo es manifiesto: no debe aparecer ante sus súbditos como un tirano, sino como un administrador y [1315b] un rey; no como un usurpador, sino como un tutor. Y debe perseguir no las desmesuras sino el más mesurado de los modos de vida, y además debe tener buen trato con los notables y conducir a la multitud como un jefe del pueblo. Necesariamente, en virtud de estos factores, su gobierno no solo será más noble [1315b 5] y envidiable –por un lado, por ejercerse sobre mejores hombres (y no sobre individuos humillados) y, por el otro, por vivir sin ser odiado ni temido–, sino que también será más duradero. Además, en relación con su propio carácter, estará mejor dispuesto hacia la virtud o al menos será bueno a medias, y no será malo, sino en todo caso malo a medias.[120] [1315b 10]

CAPÍTULO 12[121]

Los menos duraderos entre todos los regímenes son la oligarquía y la tiranía. En efecto, la tiranía que durante más

[119] Véanse VI 3, 1318a 30; V 9, 1310a 4 y ss.

[120] Acerca de V 11 sostuvo Wilamowitz que "debemos reconocer que a partir del suelo de la política aristotélica puede crecer un arte de gobierno que estamos acostumbrados a denominar 'maquiavélico'" (citado en Schütrumpf III: 598).

[121] La primera parte de este capítulo final de V (hasta 1316a 1) concluye el tratamiento de las monarquías (V 10-11). La parte principal presenta una confrontación con la representación platónica del cambio constitucional en *República* VIII.

tiempo se conservó fue, en Sición, la tiranía de los hijos de Ortágoras y del propio Ortágoras, pues se mantuvo por cien años. La causa de ello reside en que trataban con mesura a los súbditos y en muchos asuntos [1315b 15] se sometían a las leyes; Clístenes no inspiraba desprecio, debido a que se distinguía en la guerra, y en gran medida atraían al pueblo con medidas asistenciales. Se dice también que Clístenes otorgó una corona a un juez que había impugnado su victoria en una competencia (y algunos afirman que es del juez que así actuó la estatua del hombre sentado que se encuentra [1315b 20] en el ágora). Afirman también que una vez Pisístrato aceptó ser citado a juicio ante el Areópago.

La segunda tiranía más duradera fue la de los Cipsélidas en Corinto, que se mantuvo por setenta y tres años y seis meses. En efecto, Cípselo gobernó como tirano por treinta años, Periandro por cuarenta años [1315b 25] y medio, mientras que Psamético, hijo de Gorgo, lo hizo por tres años. Las causas de tal duración son las mismas. Cípselo era un jefe del pueblo y cumplió su gobierno sin guardia personal alguna, mientras que Periandro se convirtió en un tirano, pero tenía además dotes militares.

En tercer lugar se cuenta la tiranía de los Pisistrátidas en Atenas, aunque no de manera continuada: [1315b 30] pues siendo tirano, Pisístrato se exilió en dos ocasiones, de manera tal que de un período de treinta y tres años, él gobernó durante diecisiete; por su parte, sus hijos gobernaron como tiranos durante dieciocho años, de modo que en conjunto suman treinta y cinco años.

Entre las que quedan está la tiranía de Hierón y Gelón en Siracusa. Pero esta no duró muchos años, sino que [1315b 35] en total le faltan dos años para llegar a los veinte. Gelón murió en el octavo año, luego de haber gobernado como tirano durante siete, mientras que la tiranía de Hierón fue de diez años, y Trasíbulo fue expulsado en el undécimo mes de gobierno.

En términos generales, todas las tiranías han sido poco duraderas.

Así pues, se ha hablado acerca de prácticamente todos [1315b 40] los factores por los cuales las constituciones y las monarquías son destruidas y, a su vez, preservadas.

El Sócrates de la *República* [1316a] habla acerca de los cambios políticos,[122] pero sin embargo no se expresa correctamente. En efecto, no trata en particular el cambio del primero y mejor de los regímenes, ya que afirma que su causa se debió a que nada permanece y todo cambia al término de cierto período; y el principio del cambio [1316a 5] reside en aquello "cuya base mínima es la relación del cuatro al tres conjugada con el cinco, la cual proporciona dos armonías" –dice– cuando el número resultante se eleva al cubo,[123] en la creencia de que en ocasiones surgen naturalmente individuos malvados, pero de una maldad más fuerte que cualquier educación.[124] Quizás se exprese correctamente sobre esto último –pues puede suceder que a algunos no les sea posible [1316a 10] recibir una educación ni convertirse en hombres buenos–,[125] pero, ¿por qué este cambio político sería específico del régimen que es el mejor (según dice Sócrates), más que de todos los otros regímenes y de todo aquello que llega a existir? ¿Y es por efecto del tiempo, al que atribuye todo cambio, que cambian simultáneamente también las cosas que no han nacido [1316a 15] simultáneamente? Por ejemplo, si algo vino a la existencia el día anterior a la alteración, ¿acaso también cambia al mismo tiempo que aquellas cosas que nacieron con mucha anterioridad?[126]

[122] *República* VIII 545 y ss.

[123] *Ibid.*, 546 y ss. Platón se refiere a la base de una compleja proporción matemática conocida como el "número nupcial", que debería regir los períodos reproductivos en el primero y mejor de los regímenes a los fines de aplazar el comienzo de una degeneración irremediable.

[124] Sobre las relaciones entre la naturaleza y la educación, véanse VII 13, 1332a 41; I 6, 1255b 3; IV 11, 1295a 27.

[125] *Ética Nicomaquea* X 10, 1179b 20 y ss.

[126] "Simultáneamente": se trata de señalar una dificultad lógica más que una objeción de carácter político. "El día anterior a la alteración": la expresión recuerda más el momento en que el mundo empieza a girar para el otro lado en el mito de Cronos del *Político* (270b y ss.) que al libro VIII de la *República* (Schütrumpf III: 606).

Además de estas cuestiones, ¿por qué causa se pasa del mejor ordenamiento al régimen político de Lacedemonia?[127] Los regímenes cambian con más frecuencia hacia sus contrarios que hacia sus variedades semejantes. El mismo razonamiento se aplica también a los demás [1316a 20] cambios políticos discutidos en la *República*. Pues, según dice, del régimen lacedemonio se pasa a la oligarquía,[128] y de esta a la democracia,[129] y de la democracia a la tiranía.[130] No obstante, también cambian en sentido inverso, por ejemplo, del gobierno del pueblo a la oligarquía, incluso más que hacia la monarquía.

Además, de la tiranía no dice si habrá o no [1316a 25] un cambio, y, en caso de haberlo, por qué causa y hacia qué régimen, y la razón de ello es que difícilmente habría podido hacerlo, ya que no es posible una determinación precisa de la cuestión, dado que lo que dice Sócrates es que debe cambiar en dirección al primero y mejor régimen, y así tendría lugar un cambio continuo y en círculo.[131] Pero la tiranía también cambia hacia la tiranía (como en Sición, que de la tiranía de Mirón [1316a 30] se pasó a la de Clístenes), hacia la oligarquía (como sucedió en Calcis con la tiranía de Antileón), hacia la democracia (como la de los hijos de Gelón en Siracusa) y hacia la aristocracia (como la de Carilo en Lacedemonia y la que tuvo lugar en Cartago). También se pasa a una tiranía desde una oligarquía, tal como sucedió en Sicilia [1316a 35] con casi todas las antiguas oligarquías; en Leontinos, se pasó a la tiranía de Panecio, en Gela a la de Cleandro, en Regio a la de Anaxilao y otro tanto en otras muchas ciudades-Estado.

Es absurdo también creer que se pasa a la oligarquía porque quienes ocupan magistraturas son amantes del dinero y practicantes [1316a 40] de la crematística,[132] y no

[127] *República*, VIII 544c, 547b.
[128] *Ibid.*, VIII 550d.
[129] *República*, VIII 555b.
[130] *Ibid.*, 562a.
[131] *Ibid.*, 546a.
[132] *Ibid.*, 544c, 550c, 553c. Para Aristóteles, véase V 3, 1302b 5.

porque los que sobresalen por [1316b] sus patrimonios no consideran justo que los que no poseen nada participen de la ciudad-Estado en igual medida que los propietarios; además, en muchas oligarquías no está permitido practicar la crematística, sino que hay leyes que lo prohíben, y en Cartago (que se gobierna democráticamente), se practica la crematística [1316b 5] y aún no se ha producido un cambio.

Absurdo también es que se diga que una ciudad-Estado que se gobierna oligárquicamente equivale en realidad a dos ciudades-Estado, una de los ricos y la otra de los pobres.[133] Pues, ¿por qué una oligarquía estaría más sujeta a esto que el régimen lacedemonio o cualquiera de los otros en los que no todos los iguales poseen grandes patrimonios o donde no todos son por igual hombres de bien? Pero aun cuando nadie llegue a ser más pobre que antes,[134] [1316b 10] puede producirse el cambio de una oligarquía a una democracia toda vez que los pobres llegan a ser mayoría, mientras que de la democracia se pasa a la oligarquía si la clase de los ricos se vuelve más fuerte que la multitud, y estos últimos se desinteresan mientras que aquellos están siempre atentos al régimen. Y aunque las causas por las cuales se cambia de la oligarquía a la democracia son muchas, Sócrates no menciona más que una sola, a saber, que se vuelven [1316b 15] pobres porque despilfarran y contraen deudas usurarias,[135] como si desde un principio todos o la mayoría hubieran sido ricos. Sin embargo, esto es falso: cuando algunos líderes del pueblo pierden sus patrimonios provocan insurrecciones políticas, pero cuando a alguno de los demás le pasa, no sucede nada grave; y una oligarquía no cambia más –ni tampoco antes– hacia la democracia [1316b 20] que hacia otro régimen. Además, si los ciudadanos son proscriptos, sufren injusticias o reci-

[133] *Ibid.*, 551d y ss.
[134] Se dice que esta es la causa del cambio de la oligarquía a la democracia (*República* VIII 552a).
[135] *República* VIII 555d.

ben ultrajes, se producen conflictos internos y se cambian los regímenes, incluso cuando no hayan malgastado su patrimonio, por estarles permitido hacer lo que quieran con él.[136] Sócrates dice que la causa de esto es la excesiva libertad. Y aunque las oligarquías y las democracias son numerosas, [1316b 25] Sócrates habla de sus cambios como si fueran de un solo tipo.

[136] *Ibid.*, 552a, 555c, 556a.

LIBRO VI

CAPÍTULO 1

[1316b 30] Se ha dicho antes cuántas y cuáles son las variantes del elemento deliberativo y supremo del régimen político, y también las relativas al ordenamiento de las magistraturas y los tribunales, y cuáles se aplican a los diversos regímenes; se ha hablado además acerca de los factores y las causas de la destrucción y la preservación [1316b 35] de los regímenes políticos.[1] Pero como ocurre que existen precisamente varias especies de democracia, y de modo semejante para los demás regímenes, no estaría mal indagar en torno a ellas, para ver si queda algo por decir y, a la vez, identificar el modo de organización que sea tanto apropiado como conveniente para cada una.[2] Además, hay que investigar también las combinaciones de todos los modos [1316b 40] mencionados: en efecto, estas combinaciones hacen que los regímenes políticos [1317a] se superpongan, de tal manera que las aristocracias asuman un carácter oligárquico y las repúblicas se vuelven más democráticas. Me refiero a que hay combinaciones

[1] Aristóteles refiere a IV 14-16 y al libro V.

[2] Mientras que el libro III se proponía examinar los regímenes desde la perspectiva de lo justo, el bloque textual IV-VI considera concluida la pregunta por el mejor régimen (IV 1, 1288b 21-24) y utiliza como criterios para el análisis constitucional lo apropiado (*oikeîon*) y lo conveniente (*sumphéron*). Para lo apropiado/lo propio con relación a los regímenes políticos, véase 1317a 29 y ss.; puesto en relación con lo conveniente en VI 4, 1318b 27. Lo conveniente es aquello que hace que el orden resulte perdurable: VI 5, 1319b 33 y ss. (Schütrumpf III: 125).

que es necesario examinar y que no han sido consideradas hasta ahora: por ejemplo, cuando el elemento deliberativo y lo concerniente a la designación de las magistraturas se halla dispuesto [1317a 5] de modo oligárquico, pero los tribunales están organizados de modo aristocrático; o bien cuando estos últimos y lo relativo al elemento deliberativo se encuentran ordenados de modo oligárquico, pero lo referente al nombramiento de magistrados se resuelve aristocráticamente; o bien de algún otro modo que no se ajusta a todos los procedimientos propios de un régimen determinado.

Asimismo, se ha dicho antes cuál democracia resulta acorde a qué tipo de [1317a 10] ciudad-Estado, y del mismo modo también cuál oligarquía corresponde a qué población y cuáles de los restantes regímenes políticos convienen a qué ciudadanos.[3] Sin embargo, como hay que dejar en claro no solo cuál de estos regímenes resulta mejor para las ciudades, sino también cómo deben ser establecidos estos y los demás, [1317a 15] examinemos brevemente estas cuestiones.

Primero hablemos de la democracia, pues quedará manifiesto a la vez lo relativo al régimen contrario, al que algunos llaman oligarquía. A los fines de la presente investigación, hay que reunir todas las características propias de las democracias y todas aquellas que las acompañan, según se cree, pues ocurre que de la combinación [1317a 20] de estos elementos surgen las especies de democracia, y hay más de una democracia y cada una de ellas es diferente a las demás. En efecto, existen dos causas por las cuales las democracias son varias: primero, la que fue mencionada antes, porque dentro del pueblo hay diferentes grupos. Pues hay un grupo campesino, otro compuesto por trabajadores manuales y otro de jornaleros, [1317a 25] de los cuales si se añade el primero al segundo, y luego a su vez se suma a ambos el tercero, no solo se plantea una diferencia porque la democracia se vuelve mejor o peor, sino también

[3] IV 12, 1296b 13-1297a 6.

porque no es la misma;[4] la segunda causa es la siguiente, a saber, que las características que acompañan a las democracias y las que se cree que son apropiadas [1317a 30] para este régimen producen, al combinarse, los diversos tipos de democracia: pues a una la acompañarán pocas de estas características, a otra, varias y a otra, todas. Resulta útil reconocer cada una de estas variedades para reconocer precisamente aquella que se quiera, y también con vistas a las reformas.[5]

Quienes establecen los regímenes políticos [1317a 35] buscan reunir todas las instituciones que son propias según el principio fundamental de cada régimen, pero se equivocan a la hora de hacerlo, tal como se ha dicho anteriormente en los tratados acerca de las destrucciones y preservaciones de los regímenes políticos.[6] Pero ahora expongamos los postulados básicos de los regímenes democráticos, los caracteres que les son propios y los fines a los que apuntan.[7]

CAPÍTULO 2

El rasgo fundamental del régimen democrático es la libertad.[8] [1317a 40] En efecto, se acostumbra decir lo siguien-

[4] Para las divisiones internas del pueblo en diversos grupos, IV 3, 1289b 32. Para los criterios de "mejor/peor" en la teoría constitucional del bloque textual IV-VI, véase IV 11, 1296b 6.

[5] Para esta recomendación, véase IV 1, 1289a 3.

[6] "Anteriormente": V 9, 1309b 21 y ss. Véase en este sentido la crítica de VI 5, 1320a 2 y ss. Confróntese con el reproche contra el coleccionismo constitucional de los sofistas en *Ética Nicomaquea* X 10, 1181a 15 (Schütrumpf III: 616).

[7] Para los caracteres y las constituciones, véanse VIII 1, 1337a 14 y ss.; *Retórica* I 8, 1366a 12. Por fuera de la mejor constitución, Aristóteles se refiere a esta relación en los siguientes textos: IV 4, 1292a 18; V 11, 1313a 22. Para la relación entre los caracteres y los regímenes, véase Platón, *República* VIII 549a, 544e; VI 500d y ss.; Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso* VI 18, 7. Para los fines, VI 2, 1317b 1; IV 1, 1289a 17 (Schütrumpf III: 616).

[8] "Rasgo fundamental" traduce *hóros*.

te, a saber, que únicamente en este régimen político se participa de la libertad, pues se afirma que a ello apunta [1317b] toda democracia. Un rasgo propio de la libertad es el ser gobernado y gobernar por turno. En efecto, la justicia democrática radica en la igualdad numérica y no en el mérito; como esto es lo justo, necesariamente la multitud tiene el mando supremo, y lo que sea que [1317b 5] resuelva la mayoría, eso es la instancia final de decisión y eso es lo justo.[9] En efecto, se afirma que cada uno de los ciudadanos debe estar en igualdad de condiciones;[10] en consecuencia, en las democracias sucede que los pobres ejercen la supremacía sobre los ricos, pues son muchos, y el parecer de la muchedumbre es la instancia suprema. Este es un signo de la libertad, al que [1317b 10] todos los partidarios de la democracia consideran como rasgo definitorio del régimen.

Otra nota distintiva es el vivir como se quiere.[11] Afirman, en efecto, que esta es la función propia de la libertad, si precisamente "no vivir como se quiere" es propio de quien es esclavo. Este es el segundo rasgo definitorio de la democracia –y de allí ha sido derivada la pretensión de no dejarse gobernar, en principio, por nadie, pero si esto [1317b 15] no es posible, por turnos– y de esta manera se vincula con la libertad basada en la igualdad.[12]

Siendo estos los fundamentos y el modo de gobierno, las que siguen son características propias de la democracia: que todas las magistraturas se nombren de entre todos los ciudadanos; que todos gobiernen sobre cada uno y cada uno, por turno, sobre todos; que las magistraturas se designen todas [1317b 20] por sorteo, o al menos solo aquellas que no requieran de experiencia y técnica; que las

[9] Véanse VI 3, 1318a 18 y ss.; IV 4, 1291b 30-39; Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* I 2, 42. Aristóteles discute este concepto positivista de justicia en III 10 (Schütrumpf III: 618).

[10] III 9, 1280a 9 y ss.; V 1, 1301a 28 y ss.

[11] Véase V 9, 1310a 33.

[12] IV 4, 1292a 28 y ss. Confróntese con Platón, *República* VIII 557c, 562a y ss.; *Leyes* III 698a, 701b.

magistraturas no dependan de la posesión de renta alguna o bien que la renta requerida sea mínima; que el mismo ciudadano no ocupe dos veces la misma magistratura, o al menos que esto suceda rara vez o respecto de pocos cargos (a excepción de los relativos a la guerra); que en lo posible todas las magistraturas sean de corta duración; que todos administren justicia, [1317b 25] elegidos de entre todos y en torno a todos los asuntos, o bien en torno a la mayor parte, a los más importantes o a los asuntos supremos (por ejemplo, sobre la rendición de cuentas de los magistrados, sobre la constitución y sobre los contratos entre privados); que la asamblea sea suprema sobre todos los asuntos, o bien sobre los más importantes, y que ninguna magistratura ejerza el poder supremo sobre ningún asunto, o al menos que lo ejerzan sobre la menor cantidad posible –y entre las magistraturas, [1317b 30] el consejo es la más democrática allí donde no cuentan con recursos como para que todos reciban un sueldo; pues allí donde esto sí ocurre terminan por quitarle poder a esta magistratura, porque teniendo recursos para mantener salarios, el pueblo somete todas las decisiones a sí mismo (tal como se dijo antes en la exposición precedente)–;[13] luego, constituyen procedimientos democráticos el pago de salarios preferentemente a todos [1317b 35] –asamblea, tribunales, magistraturas–, pero si no es posible, para las magistraturas, los tribunales, el consejo y las principales sesiones de la asamblea,[14] o bien para aquellas magistraturas que requieran comidas en común para sus miembros. Además, puesto que la oligarquía se define por el linaje, la riqueza y la educación, los rasgos definitorios de las democracias parecen ser cualidades contrarias a estas: el bajo linaje, la pobreza, [1317b 40] la incultura propia del trabajo manual; además, es una medida

[13] Se refiere a IV 15, 1299b 38 y ss. En IV 4, 1292a 23 y ss. los responsables del protagonismo popular son los jefes del pueblo (*demagogoí*).

[14] Para la "asamblea principal" (*kúria ekklesía*), véase *Constitución de los Atenienses* § 43, 4; 62, 2 (en estas asambleas se pagaba más a los concurrentes).

democrática que ninguna magistratura sea vitalicia, pero en caso de que algún cargo por el estilo hubiera permanecido luego de algún viejo cambio constitucional, es democrático disminuir [1318a] su poder y que su designación se realice ya no por elección sino por sorteo.

Así pues, estos son los rasgos comunes a las democracias. Y el tipo de justicia que es reconocido en conjunto como propio de la democracia –esto es, que todos estén en condiciones de igualdad numérica– conduce a [1318a 5] la que se cree que corresponde a la democracia en sentido pleno y al gobierno del pueblo. La igualdad, en efecto, no reside en que gobiernen más los pobres que los ricos, ni que solo unos cuantos ejerzan la supremacía, sino todos en igualdad de condiciones en virtud del número. Pues si esto se logra podría considerarse que se realizan en el régimen la igualdad y la libertad.[15] [1318a 10]

CAPÍTULO 3

A continuación se presenta la dificultad de cómo los ricos y los pobres han de lograr la igualdad.[16] ¿Hay que dividir las rentas de manera tal que aquellas que pertenecen a los quinientos ricos equivalgan a las de los de mil pobres, y que los mil tengan el mismo poder que los quinientos? ¿O bien la igualdad de acuerdo con este principio no se instituye así, sino distribuyendo primero las rentas del modo mencionado, luego tomando igual número de individuos tanto de los quinientos como [1318a 15] de los mil y determinando que estos ejerzan el poder supremo sobre las elecciones

[15] Esta forma de igualdad numérica o aritmética proporciona la base del régimen político que realiza en mayor medida la justicia según el concepto democrático del derecho (véase VI 3, 1318a 17 y ss.). Este párrafo es correlativo a la primera democracia de IV 4 (1291b 30 y ss.) (Schütrumpf III: 621).

[16] Confróntese con la forma platónica de plantear el problema en *Leyes* VI 757a y ss.

de magistrados y sobre los tribunales?[17] ¿Es acaso este el régimen más justo de acuerdo con la justicia democrática o lo es más cuando el régimen se basa en la multitud? En efecto, los demócratas afirman que lo justo es aquello que resuelve la mayoría, mientras que los oligarcas afirman que es aquello que deciden los de mayor patrimonio (pues [1318a 20] sostienen que la cuestión debe ser juzgada según el censo patrimonial). Pero ambos regímenes implican desigualdad e injusticia. En efecto, si lo justo es aquello que resuelve el menor número se llega a la tiranía –pues si uno solo poseyera más que todos los otros ricos, según el principio oligárquico de justicia, debería gobernar él solo–, pero si es justo aquello que resuelve el mayor número, cometerán injusticia al expropiar [1318a 25] los bienes de la minoría de ricos, tal como se ha dicho anteriormente.[18]

Para entender cuál sería el principio de igualdad que ambas partes podrían acordar, hay que considerar con qué rasgos definen la justicia unos y otros.[19] Así, afirman que aquello que decide la mayoría de los ciudadanos debe ser la instancia suprema.[20] Aceptemos esto, aunque no totalmente, sino que como la ciudad-Estado se halla compuesta [1318a 30] de dos partes –los ricos y los pobres–, digamos que debe prevalecer lo que decidan ambas o su mayoría; y en caso de que tuvieran pareceres contrarios, que se considere supremo lo que decida la mayoría, entendida esta como los que suman la mayor renta en conjunto. Por ejemplo, en caso de que los ricos sean diez y los pobres veinte, y seis de los ricos tengan un parecer opuesto al de quince de los

[17] Semejanza con la propuesta de IV 14, 1298b 22 y ss. Véase la elección según Platón, *Leyes* VI 756b y ss.

[18] III 10, 1281a 14-17.

[19] Platón, *Leyes* VI 757a y ss. Véase IV 3, 1290a 9 y ss. (Schütrumpf III: 626).

[20] Este principio es también válido para la oligarquía. "Ciudadano" se entiende aquí en el sentido estricto de miembro del cuerpo cívico gobernante (*políteuma*, III 6, 1278b 8 y ss.). En una oligarquía la decisión suprema es también lo que resuelve la mayoría de los miembros del cuerpo cívico gobernante (solo que la pertenencia a este cuerpo se determina a partir de un censo patrimonial) (Schütrumpf III: 626).

más pobres, los cuatro [1318a 35] ricos restantes se suman a los pobres, y los cinco pobres que quedaban se suman a los ricos; el que logre la renta más alta, luego de haber sumado en conjunto lo poseído por cada uno de los dos grupos, ese tendrá la supremacía. Pero si ocurre que ambos grupos resultan iguales, debe considerarse que este problema es análogo a lo que hoy en día sucede si la asamblea o el tribunal se dividen en dos partes iguales: [1318a 40] en efecto, o bien hay que resolverlo por sorteo o bien apelar a algún otro procedimiento similar. Pero [1318b] aunque sea muy difícil encontrar la verdad en torno a lo justo y lo injusto, sin embargo ello es más fácil de lograr que persuadir a quienes son capaces de obtener ventajas: en efecto, son siempre los más débiles lo que buscan la igualdad y la justicia, mientras que los más poderosos no se preocupan en absoluto sobre la cuestión.[21] [1318b 5]

CAPÍTULO 4

Entre las cuatro modalidades de democracia que existen, la mejor es la primera de la serie, tal como se dijo en las investigaciones precedentes.[22] Esta democracia es también la más antigua de todas. La denomino "primera" en el mismo sentido en que podrían clasificarse los grupos dentro del pueblo. Pues el mejor grupo del pueblo es campesino, de manera que también es posible establecer una democracia allí donde la multitud [1318b 10] vive de la agricultura o de la ganadería. Pues por no poseer un gran patrimonio no tiene tiempo libre, de manera tal que no se reúnen con frecuencia en asambleas debido a que –por carecer de lo necesario– pasan su vida dedicados a sus tareas y no desean las propiedades ajenas, sino que allí donde las magistraturas no son fuente de grandes ingresos les es más agradable trabajar que [1318b 15] participar del régimen político y desempeñar cargos.[23] La multitud, en efecto, ambiciona el beneficio económico más que el honor. Prueba de ello es que soportaron las antiguas tiranías y soportan las oligarquías, siempre que no se les impida trabajar ni se les quite nada: así es como rápidamente algunos de ellos se enriquecen [1318b 20] y otros salen de la pobreza. Además, debido a que tienen la supremacía sobre la elección y la rendición de cuentas se colma su ambición de honores cívicos, si es que poseen alguna; en ciertas democracias, aun cuando no participen de la elección de las magistraturas, para la multitud es suficiente con que algunos sean elegidos para ello por turno de entre todos (como en Mantinea), siempre que quede en su poder [1318b 25] la supremacía sobre la deliberación (y debe considerarse que el régimen que hubo alguna vez en Mantinea también es una forma de democracia). Precisamente por ello, para la democracia a la que nos referimos anteriormente resulta conveniente –como de hecho suele suceder– que todos elijan las magistraturas, se encarguen de la rendición de cuentas y administren justicia, pero que los cargos más importantes sean electivos y dependan [1318b 30] de una calificación censitaria –y que los más importantes requieran una renta mayor–, o bien que la magistratura no dependa de una renta sino que se elija a los individuos capaces para gobernar.[24] Y, por necesidad, los que toman estas medidas se gobiernan correctamente –pues las magistraturas siempre estarán en manos

[21] Para esta tesis, compárese con el discurso de los Atenienses en el diálogo melio de Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso* V 89. Véanse también Platón, *Gorgias* 483c; *República* II 358e y ss. (Schütrumpf III: 627).

[22] Los textos a los que refiere Aristóteles corresponden a IV 4, 1291b 30; IV 11, 1296b 5; IV 12, 1296b 28 (sobre la primera democracia). Para las cuatro formas de acuerdo con las cuatro partes del pueblo, VI 7, 1321a 6; IV 3, 1289b 32. En IV 4 se distinguen cinco democracias: 1291b 30 y ss. (Schütrumpf III: 630).

[23] 1318b 13: restituimos el *mé* que Ross elide siguiendo a Bojesen.

[24] Para las calificaciones censitarias en democracia, véanse VI 2, 1317b 22; IV 4, 1291b 39. Que se elijan los magistrados a partir de un círculo restringido es aristocrático: IV 15, 1300b 4. Las magistraturas más importantes se asignan a los miembros de más elevadas calificaciones patrimoniales: VI 6, 1320b 23; II 6, 1266a 13; II 12, 1274a 18 y ss. (constitución soloniana) (Schütrumpf III: 633).

de los mejores, con el consentimiento del pueblo y sin que haya envidia contra los notables–, y para los notables y los hombres de bien [1318b 35] este ordenamiento será suficiente –pues no serán gobernados por otros ciudadanos inferiores– y gobernarán con justicia, debido a que los otros retienen la supremacía sobre la rendición de cuentas.[25] Pues es conveniente que se mantengan subordinados y que no tengan la licencia de hacer lo que les parezca: pues el permiso de hacer lo que uno quiere no puede resguardar a nadie contra [1318b 40] lo malo que hay en cada uno de los seres humanos.[26] En consecuencia, es necesario [1319a] lograr lo más beneficioso en los regímenes políticos, a saber, que los hombres de bien gobiernen sin cometer errores y que la multitud no sea en absoluto perjudicada. Resulta evidente que esta misma es la mejor de las democracias y también por qué causa: a saber, porque el pueblo posee [1319a 5] esta cualidad.

Entre las leyes para hacer que el pueblo se componga de campesinos, algunas de las cuales estaban vigentes antiguamente en muchas ciudades, son sumamente útiles aquellas que o prohibían en general poseer más que una cierta extensión de tierra o bien la limitaban a aquella porción que se hallara a determinada distancia del recinto urbano de la ciudad-Estado.[27] Antiguamente, en muchas

[25] Prefiguración aristotélica de los "*checks and balances*" (frenos y contrapesos) de las constituciones modernas: vincúlese con VI 8, 1322b 8 y ss. Para controles similares, véanse Isócrates, *Areopagítico* 27 (referidos a la democracia ancestral, *pátrios politeía*); Platón, *Leyes* III 692a (Schütrumpf III: 633).

[26] La recomendación concierne aquí a "los notables y hombres de bien". El diseño estatal de III 11, que remitía a la constitución de Solón (1281b 32 y ss.), se monta sobre la presuposición de que el pueblo no está calificado para ejercer magistraturas, y que estas deben destinarse a los notables. El modelo estatal de VI 4, que se corresponde estrechamente con el de III 11, duda de que los "mejores" estén a salvo de la corrupción (como ya en 1319a 3 y en III 16, 1287a 37). Aquí exhibe Aristóteles menos confianza en el carácter y en la educación: puesto que la virtud no es ninguna garantía contra el abuso de poder, deben ser establecidos ciertos controles institucionales (Schütrumpf III: 633).

[27] Para tales delimitaciones, véase VII 10, 1330a 14 y ss. (sobre la

ciudades [1319a 10] se había legislado la prohibición de vender los lotes originarios; y también está la que llaman "ley de Oxilo", que produce un efecto de tales características (pues prohíbe dar en préstamo cierta parte de la tierra con la que cuenta cada uno); pero actualmente deberían emprenderse reformas siguiendo la ley de los afitios, que resulta útil para el asunto del que hablamos: aquellos, en efecto, [1319a 15] aunque son muchos y poseen poca tierra, trabajan todos como agricultores; pues determinan las rentas no sobre el total de las propiedades, sino dividiéndolas en partes tan pequeñas que incluso los pobres pueden superar los requisitos del censo.

El mejor grupo del pueblo, después de los campesinos, se halla entre quienes son pastores y viven de sus [1319a 20] rebaños, ya que estos se hallan en situación análoga a quienes se dedican a la agricultura. En las acciones relacionadas con la guerra se hallan entrenados por sus hábitos de vida, tienen los cuerpos aptos y son capaces de vivir a la intemperie.

En cuanto a casi todos los demás grupos del pueblo, de los cuales se componen las restantes democracias, son mucho peores [1319a 25] que estos. Su modo de vida es inferior, y ninguna función que tome entre manos la multitud de los trabajadores manuales, los hombres del mercado y los jornaleros va acompañada de virtud; además, debido a que van y vienen sin cesar por la plaza del mercado y el recinto urbano, cada uno de estos grupos es proclive, por decirlo así, a reunirse en asambleas. Pero los campesinos, debido a [1319a 30] que se encuentran dispersos por el territorio, no necesitan reunirse en asamblea del mismo modo. Allí donde el territorio tiene una organización tal que el campo se halla muy lejos de la ciudad es fácil instituir una buena democracia y una república;

base de *Leyes* V 745c). El valor de las tierras dentro de una ciudad-Estado disminuía a medida que se alejaban del centro urbano, y usualmente eran los ricos los propietarios de las tierras aledañas a la urbe (Schütrumpf III: 635).

pues la multitud se ve obligada a [1319a 35] trasladar sus casas a los campos, de modo que, aun cuando haya una muchedumbre frecuentando el ágora, en las democracias no se celebran asambleas sin los sectores que habitan el campo.

Así, se ha dicho cómo debe establecerse la primera y mejor de las democracias. Resulta manifiesto también cómo hacerlo con las otras. Pues paso a paso deben [1319a 40] alejarse de esta democracia mejor y excluir cada vez a un peor grupo dentro del pueblo.[28] Y en cuanto a la democracia extrema, [1319b] debido a que todos participan de las decisiones, no cualquier ciudad-Estado puede soportarla, ni tampoco resulta fácil de mantener si no están bien integradas sus leyes y sus costumbres –y antes se han expuesto la mayor parte de los factores que destruyen a este y a los demás [1319b 5] regímenes políticos–[29]. Con vistas a instituir esta democracia y fortalecer al pueblo, los dirigentes suelen integrar al régimen el mayor número posible de individuos y suelen hacer ciudadanos no solo a los hijos legítimos sino también a los ilegítimos y a los que procedan de al menos un ciudadano, cualquiera que sea –y me refiero a que puede ser el padre o la madre–.[30] Todos estos grupos de personas [1319b 10] son los más apropiados para tal tipo de democracia.

Así es como los demagogos acostumbran resolver estas cuestiones; sin embargo, deben sumarse ciudadanos al régimen hasta que la multitud supere a los notables y a la

[28] Para proceder "paso a paso", Aristóteles recomienda ir admitiendo dentro del cuerpo de ciudadanos a los miembros del sector del pueblo inmediatamente inferior al mejor, y así sucesivamente con los demás sectores populares. A medida que el límite que divide a ciudadanos de no-ciudadanos se va extendiendo hacia abajo, se excluye "cada vez a un peor grupo dentro del pueblo" (véanse IV 3, 1290 a 3 y ss.; IV 4, 1291b 35 y ss.; IV 6, 1292b 23 y ss.; IV 12, 1296b 24 y ss.). En sentido inverso, para pasar de especies peores de democracia a otras mejores, debe restringirse hacia arriba, es decir, excluyendo cada vez a un mejor sector del pueblo. Para este procedimiento en la oligarquía, VI 6, 1320b 28 (Schütrumpf III: 637).

[29] Referencia al libro V.

[30] Véase III 5, 1278a 27 y ss.

clase media, aunque no debe traspasarse ese límite. Pues si exceden tal medida, introducen en el régimen un desorden mayor e irritan más [1319b 15] a los notables, que soportan la democracia a su pesar –lo cual en Cirene vino a ser causa de conflictos internos–. Un mal pequeño, en efecto, escapa a la vista, pero al volverse mayor se torna más visible. Además, para tal clase de democracia, también resultan convenientes [1319b 20] procedimientos tales como los que Clístenes puso en práctica en Atenas pues quería extender la democracia, y así también quienes organizaron el gobierno del pueblo en Cirene. Deben crearse nuevas y mayores tribus y fratrías y deben reducirse los cultos particulares a unos pocos y volverlos públicos, y emplear todos los artificios como para mezclar en el más alto [1319b 25] grado a todos entre sí, y que se disuelvan los vínculos anteriores.[31] Además, las características de las tiranías parecen todas propias de la democracia, y me refiero, por ejemplo, a la falta de autoridad sobre los esclavos (ya que hasta cierto punto esto aquí es conveniente), sobre las mujeres y sobre los niños y a tolerar que cada uno viva como quiere. En efecto, multitudinario [1319b 30] será el apoyo para tal clase de régimen, pues para la muchedumbre es más agradable vivir sin restricciones que con moderación.[32]

CAPÍTULO 5

Para el legislador y para quienes quieren instituir un régimen político, no es la tarea más importante, ni la única, establecer la constitución, sino más bien preservarla, pues

[31] Estas medidas, que aquí se postulan para fortalecer una democracia, se corresponden según III 9 (1280b 29 y ss.) con condiciones generales necesarias para la vida de cualquier ciudad-Estado (Schütrumpf III: 639).

[32] "Falta de autoridad" traduce *anarkhía*. "Sin restricciones" traduce *atáktos*. A la inversa, la disciplina y el orden (*eutaxía*) aseguran la oligarquía: VI 6, 1321a 4. Para la conexión entre oligarquía y moderación (*sophrosúne*), Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso* VIII 53, 3 y 64, 5; III 82, 8 (Schütrumpf III: 640).

no [1319b 35] es difícil sostener una modalidad de gobierno, cualquiera que sea, solo por uno, dos o tres días.[33] Por ello, partiendo de los asuntos que antes fueron considerados (esto es, qué factores causan la preservación y la destrucción de los regímenes políticos) hay que intentar asegurar la estabilidad, por un lado siendo bien cautelosos con los motivos de destrucción y, por el otro, instituyendo leyes (tanto no escritas como [1319b 40] escritas) tales que incluyan principalmente medios para preservar los regímenes [1320a] políticos; y se debería considerar que "democrático" u "oligárquico" no es aquello que hace que una ciudad-Estado se gobierne del modo más democrático u oligárquico posible, sino aquello que la hace perdurar por más tiempo.[34] Actualmente, para agradar a los pueblos los demagogos realizan muchas expropiaciones [1320a 5] por medio de los tribunales. Por ello, quienes se preocupan por el régimen deben actuar contra tales prácticas, legislando que los patrimonios de los ciudadanos sentenciados no sean confiscados ni transferidos a los fondos públicos, sino que se destinen a los fondos sagrados.[35] Así, quienes cometen injusticias no serán por ello menos precavidos, pues recibirán igualmente su pena, y la masa dictará menos condenas [1320a 10] contra los procesados, porque no tendrá nada de qué apoderarse. Además, debe lograrse siempre que haya la menor cantidad posible de procesos contra la comunidad, impidiendo con graves multas que se formulen acusaciones a la ligera; no suele llevarse a juicio a los miembros del pueblo sino a los notables, mientras que es necesario, en principio, que todos los ciudadanos sean favorables [1320a 15] al régimen, pero si ello no es posible,

[33] Véanse IV 1, 1288b 27 y ss.; VI 4, 1319a 38.

[34] La misma crítica en V 9, 1309b 20 y ss.; 1310 a 19. Al mismo lugar se remite en VI 1, 1317a 35 y ss.

[35] Para propiedad pública y propiedad sagrada en Hipodamo, véase II 8, 1267b 34. Teniendo en cuenta las magistraturas religiosas y las funciones que se indican a continuación (1322b 17), se explica la necesidad de contar con la financiación de estos fondos sagrados, destinados a cubrir los servicios públicos en honor a los dioses.

que por lo menos no consideren como enemigos a quienes ejercen el mando supremo.[36]

Puesto que las democracias extremas tienen abundancia de ciudadanos, es difícil reunirlos en asamblea sin ofrecerles un salario, y por otra parte, allí donde no haya ingresos regulares, remunerarlos va en contra del beneficio de los notables, pues necesariamente deberá apelarse a impuestos extraordinarios, expropiaciones [1320a 20] y tribunales corruptos, medidas que han hecho caer muchas democracias.[37] Allí donde no hay ingresos regulares, es necesario que se convoquen pocas asambleas y se establezcan tribunales compuestos por muchos miembros, pero por pocos días –esto contribuye a que los ricos no teman los gastos (en caso de que los ricos no [1320a 25] perciban salarios por desempeñarse en procesos judiciales, sino solo los pobres) y a que se administre justicia de un modo mucho mejor: los ricos no quieren alejarse de sus negocios privados por muchos días, pero sí están dispuestos a hacerlo si es por poco tiempo–; sin embargo, allí donde existen ingresos regulares, no debe hacerse lo que actualmente hacen los jefes populares, esto es, distribuir los bienes excedentes; [1320a 30] pues los pobres los reciben y, al mismo tiempo, vuelven a necesitar de ellos; así es que tal tipo de ayuda para los pobres es como llenar un tonel agujereado.[38] Pero el verdadero partidario de la democracia debe ve-

[36] Por ejemplo, como en V 9 (1310a 4 y ss.) o en III 11 (1281b 30) (Schütrumpf III: 644).

[37] Democracias extremas: IV 6, 1293 a 1. El gran número de ciudadanos (*poluánthropoi*) de la democracia extrema se opone a la escasez de ciudadanos (*oliganthropía*) de los órdenes que restringen el acceso a los derechos de ciudadanía: II 9, 1270a 33. (Schütrumpf III: 644).

[38] Aristóteles compara las políticas asistencialistas de los líderes populares con el castigo que, según el mito, reciben en el Hades las Danaides (las cincuenta hijas de Dánao que, casadas contra su voluntad, asesinaron a sus maridos en la noche de bodas): llevar a cabo un trabajo tan absurdo y perpetuo como llenar de agua toneles agujereados. El empleo de este mito en un contexto similar se da en Jenofonte, *Económico* VII 40. La analogía del tonel agujereado se utiliza en el *Gorgias* de Platón para caracterizar a las almas que solo se dedican a satisfacer sus bajos instintos (493b y ss., 507e y ss.) (Schütrumpf III: 645).

lar para que el pueblo no sea demasiado pobre, ya que esta es la causa de que la democracia se degrade. Así, hay que aplicarse para que la abundancia de recursos sea perdurable. Y como [1320a 35] esto también beneficia a los ricos, resulta conveniente que, una vez recolectado todo aquello que en conjunto procede de los ingresos, se distribuya entre los pobres, principalmente si puede reunirse tanto como para que obtengan la propiedad de una pequeña porción de tierra; pero si no es posible, que accedan a una suma de dinero inicial para el comercio o la agricultura; y si no es posible que haya recursos para todos, que se distribuya por turno según tribus o [1320b] cualquier otro distrito, y que en esta modalidad los ricos aporten los salarios para que se convoquen las reuniones indispensables de asambleas y tribunales, siendo eximidos de las contribuciones públicas superfluas.

Sancionando medidas políticas de tales características, los cartagineses tienen ganado el favor del pueblo, al enviar [1320b 5] continuamente a ciertos individuos del pueblo a las ciudades dependientes y dejar que se enriquezcan.[39] Y es propio de los notables que tienen buen ánimo e inteligencia tomar cada uno a su cargo un sector de los pobres y otorgarles una suma para iniciarlos en algún negocio. Al respecto, las medidas de los tarentinos son dignas de ser imitadas: en efecto, poniendo en común el uso de sus propiedades con los pobres, [1320b 10] se han procurado el favor de la multitud; además, dividieron las magistraturas en dos tipos, unas electivas y otras por sorteo, y las sorteadas apuntan a que el pueblo participe de ellas, mientras que las electivas tienen la finalidad de tener un mejor gobierno –también puede llevarse a cabo esto dividiendo el gobierno en partes, y que unos cargos sean designados por sorteo y otros [1320b 15] sean electivos–. Así pues, se ha dicho cómo deben establecerse las democracias.

[39] Véase II 11, 1273b 18 y ss.

CAPÍTULO 6

A partir de lo dicho resulta quizá manifiesto también cómo deben organizarse las oligarquías. En efecto, cada oligarquía debe componerse a partir de elementos contrarios a los de su variante correspondiente de democracia, [1320b 20] principalmente la especie bien mezclada y primera de oligarquía.[40] Esta se halla próxima a la llamada república, dentro de la cual debe haber una distinción en las calificaciones censitarias, siendo algunas menores y otras mayores; las menores corresponden a quienes participen de las magistraturas necesarias y las más elevadas valdrán para las magistraturas supremas. Se le permite [1320b 25] participar del régimen a cualquiera que posea la renta establecida, incorporando así mediante la renta a cuanta gente del pueblo sea necesaria para que los que participan de la ciudadanía superen al resto; y quienes han de participar siempre deben ser tomados de la mejor parte del pueblo.

Del mismo modo debe instituirse también la siguiente oligarquía, acentuándola un poco.[41] [1320b 30] Y la oligarquía correspondiente a la democracia extrema, la más dinástica y tiránica de las oligarquías, exige tanta más vigilancia cuanto peor sea.[42] Pues del mismo modo que los cuerpos bien dispuestos para la salud y las naves de tripulación bien preparada para la navegación permiten soportar muchos errores [1320b 35] sin destruirse por causa de ellos, pero los cuerpos que son enfermizos y las naves que son defectuosas y compuestas por malos tripulantes no son capaces de soportar ni siquiera los menores inconvenientes, así también los peores regímenes políticos necesitan de la mayor vigilancia.

[40] Correspondiente a la primera democracia: VI 4 1318b 6.

[41] Literalmente, "tensándola" (*epitheinein*), como si la constitución fuera un instrumento de cuerdas.

[42] Véase IV 5, 1292b 10. Para la oligarquía como dinástica: IV 6 (1293a 31) y como tiránica: IV 5 (1292b 8) y V 8 (1308a 18). En general la oligarquía es menos estable: IV 11, 1296a 13 (Schütrumpf III: 650).

Así pues, lo que preserva generalmente las democracias es la gran cantidad de hombres libres [1321a] (lo cual es opuesto a la justicia conforme al mérito), pero es claro que la oligarquía debe lograr su preservación de modo opuesto, por medio del buen orden.[43]

CAPÍTULO 7

Puesto que las partes de la multitud son principalmente cuatro [1321a 5] (campesinos, trabajadores manuales, comerciantes y jornaleros) y que son cuatro las partes útiles para la guerra (caballería, cuerpo de hoplitas, infantería liviana y flota), allí donde el territorio es apto para la cría de caballos las condiciones son naturalmente adecuadas para establecer una oligarquía fuerte (pues la preservación de sus habitantes se da en virtud de este poder, [1321a 10] y la cría de caballos es propia de quienes poseen grandes patrimonios); allí donde sean proclives a la infantería hoplítica, es conveniente establecer la especie de oligarquía subsiguiente (pues costear el armamento hoplítico es más propio de los ricos que de los pobres). La fuerza de infantería liviana y la flota se conforman enteramente de componentes populares.[44] Actualmente, en las ciudades donde la infantería liviana y la flota son muy numerosas, los miembros de la oligarquía a menudo llevan las [1321a 15] de perder cuando surgen conflictos internos. Pero el remedio contra esto debe tomarse de los generales expertos en la guerra, quienes acoplan al poder de la caballería y de la infantería hoplítica una fuerza acorde de infantería liviana. No obstante, los grupos del pueblo prevalecen de este modo sobre los ricos en los enfrentamientos internos: pues por ser soldados livianos combaten con facilidad [1321a 20] contra la caballería y los hoplitas. Así, reclutar tal fuerza de

[43] Sobre el "buen orden" (*eutaxía*), VI 8, 1321b 7. Usualmente adscripta como cualidad tradicional de Esparta: Jenofonte, *Constitución de los Lacedemonios* 8, 1; en general, Platón, *Leyes* VI 782a y ss. Lo contrario es la *ataxía*: VI 4, 1319b 5. El buen orden es opuesto a la abundancia de población (VII 4, 1326a 31 y ss.) (Schütrumpf III: 651).

[44] Sobre Atenas, véase II 12, 1274a 12.

infantería liviana de las filas del pueblo es para los miembros de la oligarquía como instituir un poder contra sí mismos; por el contrario, respetando una división por edades (según la cual de un lado están los más viejos y del otro los más jóvenes) conviene que los hijos de los oligarcas sean instruidos, cuando son jóvenes, en armas ligeras y en ejercicios de infantería liviana, y que entre los niños [1321a 25] sean elegidos algunos para ser practicantes de estas actividades.

En estas oligarquías, la concesión a la multitud del derecho de acceder al cuerpo cívico gobernante debe otorgarse, como se ha dicho anteriormente, a los que poseen la renta fijada o bien, tal como entre los tebanos, a quienes se hallan alejados de los trabajos manuales por cierto tiempo, o bien como en Masalia, donde se elige a quienes merecen [1321a 30] pertenecer al cuerpo cívico gobernante tanto de entre quienes pertenecen al cuerpo de ciudadanos como de entre quienes están afuera.[45]

Además, respecto de las magistraturas supremas, que deben retener quienes participan del régimen, deberían estar unidas a la prestación de servicios públicos, para que el pueblo no tome parte en ellas por propia voluntad y sea indulgente con sus magistrados, sabiendo que aportan un gran tributo por el cargo.[46] Cuando acceden a la magistratura, resulta apropiado [1321a 35] realizar sacrificios magníficos y construir un monumento público, para que el pueblo, participando de las celebraciones y viendo la ciudad adornada con ofrendas votivas y con monumentos, vea de buen grado que el régimen permanezca (y además, para los notables quedará el recuerdo del tributo). Pero actualmente los partidarios [1321a 40] de la oligarquía no proceden de este modo, sino que hacen lo contrario: pues no menos que el honor ambicionan las ganancias. Precisamente por ello está bien decir que estos regímenes son democracias

[45] Sobre Tebas, III 5, 1278a 25 y ss. En cuanto a Masalia (mencionada en V 6, 1305b 4), tal procedimiento se ve en V 8 (1308a 8) y, como principio, en II 9 (1271a 11) (Schütrumpf III: 653).

[46] Para los servicios públicos (*leitourgíai*), véanse VI 5, 1320b 3 y ss.; V 8, 1309a 17 y ss.

pequeñas.[47] Así pues, queda de este modo [1321b] definido cómo conviene establecer democracias y oligarquías.

CAPÍTULO 8

A continuación de lo dicho, nos resta distinguir correctamente los asuntos relativos a las magistraturas, cuántas y cuáles son y entre quiénes se designan, tal como [1321b 5] se ha dicho también anteriormente.[48] Pues es imposible que exista una ciudad-Estado sin las magistraturas necesarias, así como es imposible que esté bien administrada sin las magistraturas relativas al buen orden y el buen comportamiento.[49] Además, el número de magistraturas es necesariamente menor en las ciudades-Estado más chicas, mientras que en las grandes es mayor, como se ha dicho anteriormente.[50] Así, [1321b 10] no debe pasarse por alto cuáles conviene reunir y cuáles eliminar.

La primera de las funciones necesarias consiste en la vigilancia de la plaza del mercado, para lo cual debe haber cierto cargo público que supervise los contratos y vele por el funcionamiento ordenado;[51] pues por necesidad en casi todas las ciudades se compran unas cosas y se venden otras para [1321b 15] la satisfacción mutua de las necesidades, y este es el procedimiento más accesible para lograr la autosuficiencia, en función de la cual se cree que los individuos se organizan en un régimen político.

[47] "Pequeñas democracias" por el hecho de que están regidas por individuos tan ambiciosos de beneficios económicos como lo son las multitudes democráticas: VI 4, 1318b 15 y ss. Sobre la crítica común hacia el demos por querer lucrar con la función pública, véase *Constitución de los Atenienses* § 1, 15; Isócrates, *Areopagítico* 24; *Panatenaico* 140. Así se comportan también los oligarcas en III 15 (1286b 15), IV 12 (1297a 11) y V 10 (1311a 9 y ss.) (Schütrumpf III: 654).

[48] IV 14, 1298a 1 ss; IV 15, 1299a 5 y ss.

[49] Para una contraposición análoga entre magistraturas que son necesarias y magistraturas que se ocupan del buen orden, véase IV 15, 1299a 31.

[50] Véase IV 15, 1299a 34 y ss.

[51] Para tales magistraturas, 1322a 14; IV 15, 1299b 16; *Constitución de los Atenienses* § 51; Platón, *Leyes* VI 759a; VIII 849e.

A esta le sigue otra función pública similar, que se ocupa del buen estado de las construcciones públicas y privadas de la ciudad, de la preservación y la restauración de edificios [1321b 20] deteriorados y caminos (para que sean inobjetables los límites entre unas construcciones y otras) y de todos los restantes asuntos por el estilo que le corresponda vigilar. La mayoría denomina "administración urbana" a esta magistratura, y abarca un cierto número de partes, para cada una de las cuales, en las ciudades más populosas, se halla instituida una magistratura [1321b 25] diferente –por ejemplo, inspectores de murallas, cuidadores de fuentes y guardias del puerto.[52]

Otra magistratura resulta necesaria y equivalente a esta, pues le corresponden los mismos asuntos pero en lo que concierne al campo y al territorio fuera de la ciudad; y a estos magistrados algunos los llaman "administradores rurales" y otros, "guardias forestales".[53] Hasta aquí, entonces, tenemos estos tres [1321b 30] tipos de funciones.

Otra magistratura necesaria está destinada a los ingresos públicos aportados, cuyos custodios se dividen en partes de acuerdo con cada administración particular, y se los denomina "recaudadores" y "tesoreros".[54] Y otra es aquella magistratura ante la cual se ponen por escrito los contratos particulares y las sentencias de los tribunales. Ante estos [1321b 35] mismos magistrados también deben presentarse los alegatos de las acusaciones y los procedimientos preliminares de los juicios. Hay sitios donde incluso se divide este cargo en varias dependencias, pero hay una magistratura suprema sobre todas estas; tales magistrados son denominados "registradores sagrados", "supervisores", "re-

[52] "Administración urbana" (*astunomía*): VII 12, 1331b 9; *Constitución de los Atenienses* § 50, 1; Platón, *Leyes* VI 759a, 779c; sobre su elección: VI 763c; XI 914a.

[53] Para los "administradores rurales" (*agrónomoi*) y los "guardias forestales" (*huloroi*), véanse VII 12, 1331b 15 y ss.; Platón, *Leyes* VI 760b, 761d-763c; VIII 844c, 848e; IX 881c y ss.

[54] Para "recaudadores" (*apodéktai*) y "tesoreros" (*tamías*), *Constitución de los Atenienses* § 47, 5-48, 1.

gistradores" y otros nombres similares a estos.[55]

Luego de esta, la que le sigue es quizá [1321b 40] la más necesaria y la más dificultosa de las magistraturas: la relativa a las acciones contra los condenados y contra aquellos cuyos nombres se consignan en los registros de deudores, también vinculada a la vigilancia de los presos.[56] [1322a] Es difícil de ejercer porque genera mucho odio, de manera tal que, allí donde no se obtienen grandes ganancias, no quieren permanecer en este cargo y, si se quedan, se rehúsan a actuar conforme a las leyes. Es, sin embargo, necesaria, porque no es para nada conveniente que se dicten sentencias judiciales en torno a [1322a 5] lo justo pero que estas terminen por no llevarse a efecto; de manera tal que si es imposible que los hombres puedan vivir en comunidad unos con otros allí donde no se dicte justicia, tampoco podrán vivir juntos si no se llevan a efecto las sentencias.[57] Por ello, es mejor que esta magistratura no sea única, sino que haya unos magistrados a cargo de ejecutar las sentencias de unos tribunales y otros a cargo de otras; también respecto de la consignación en los registros de deudores es preferible intentar una división con tal criterio y, además, [1322a 10] que algunas sentencias sean ejecutadas incluso por diferentes magistrados, y que preferentemente los que acceden al cargo ejecuten las sentencias dictadas por quienes lo dejan, y respecto de los magistrados que están en el cargo, que si uno dicta condena otro diferente la ejecute –tal como hacen, por ejemplo, los guardias urbanos con las sentencias dictadas por los inspectores del mercado, y otros magistrados con las dictadas por estos–. En efecto, cuanto menor sea el odio contra quienes ejecutan las sentencias [1322a 15] tanto mayor cumplimiento alcanzarán las acciones emprendidas. Así

[55] *Constitución de los Atenienses* § 30, 2; 44, 1-2.

[56] Son conocidos los "once" en Atenas por el proceso contra Sócrates (Platón, *Apología de Sócrates* 37c; *Fedón* 116b y ss.) (Schütrumpf III: 659).

[57] Para el principio de que es la justicia la que preserva a las ciudades, II 2, 1261a 30; IV 4, 1291a 22 y ss. Para el mismo pensamiento en Platón, *Critón* 50b y ss.; *República* VIII 558a 4 (Schütrumpf III: 659).

pues, que quienes hayan dictado la condena sean los mismos que la ejecutan genera odio por partida doble, y que sean los mismos los que se encargan de ejecutar todas las sentencias los convierte en enemigos de todos.

En varios lugares la magistratura que vela por la ejecución de las sentencias ya se halla repartida, como en Atenas la de los así llamados "once".[58] Por ello [1322a 20] es mejor separar esta magistratura, y apelar también para ella al mismo artificio. No es menos necesaria que la anterior, pero ocurre que los hombres de bien rehúyen en extremo esta magistratura, y no es seguro conceder la supremacía sobre tales asuntos a hombres malvados, pues estos necesitan ser vigilados más que lo que son capaces de vigilar a los otros. [1322a 25] Por lo cual no debe hallarse dispuesta una única magistratura para los presos, ni la misma debe tener una duración ininterrumpida, sino que entre los jóvenes, allí donde haya alguna organización de efebos o de guardias, los magistrados deben turnarse para desempeñar esta función.[59]

Hay que considerar que estas magistraturas son las primeras, en el sentido de las más necesarias, y luego de [1322a 30] estas, hay otras no menos necesarias y ordenadas de acuerdo con una mayor jerarquía, dado que requieren de mucha experiencia y confianza. Tales serían las magistraturas para la vigilancia de la ciudad-Estado y todas aquellas dispuestas para la función militar.[60] Pues debe haber –igualmente en tiempo de paz como en guerra– ciertos encargados [1322a 35] de vigilar las puertas y las murallas, y también de pasar revista a las tropas y de organizar a los ciudadanos para la batalla. Hay sitios donde las magistraturas para todas estas tareas son varias, pero hay otros donde el número es menor, como en las ciudades pequeñas, donde hay una sola magistratura para todos estos asuntos. Y a tales funcionarios los llaman "generales" y

[58] *Constitución de los Atenienses* § 7, 3; 29, 4; 35, 1.

[59] *Ibid.*, § 42, 1-5.

[60] IV 15, 1300b 10 y ss.

"comandantes de guerra".[61] Además, si hay caballeros, infantería liviana, arqueros [1322b] o flota, también a veces se establece un magistrado para cada una de estas áreas, a los que llaman "jefes de flota", "jefes de caballería", "jefes de infantería" y también, como subdivisiones parciales de estos, "capitanes de trirreme", "jefes de escuadrón", "jefes de batallón" y, a su vez, todas aquellas subdivisiones relativas a ellos.[62] Pero todo esto es [1322b 5] propio de una sola área de competencia: el cuidado de los asuntos militares. Así, este es el modo de organización para esta magistratura.

Puesto que algunas de las magistraturas, aunque no todas, manejan muchos recursos públicos, es necesario que haya otra magistratura que reciba y controle el rendimiento de cuentas y que no tenga a su cargo ningún otro asunto. A estos los denominan [1322b 10] "encargados del rendimiento de cuentas", "contadores", "revisores" o "auditores fiscales".[63]

Además de todas estas magistraturas, existe aquella que resulta suprema en el más alto grado sobre todos los asuntos. A menudo esta magistratura tiene a su cargo la decisión final tanto como la introducción de una medida de gobierno, o bien preside sobre la multitud allí donde el pueblo es supremo; pues debe haber cierta instancia que convoque a las reuniones del elemento supremo del régimen político.[64] [1322b 15] Hay sitios donde se los llama "consejeros preliminares", por el hecho de confeccionar los dictámenes previos a las deliberaciones, pero allí donde la multitud es suprema, dicha función queda más bien a car-

[61] "Generales" (*strategoí*): en Atenas, véase *Constitución de los Atenienses* § 61, 1; "comandantes de guerra" (*polemárkhoi*), en Esparta, con funciones militares (Jenofonte, *Constitución de los Lacedemonios* 11, 4), en Atenas con funciones cívico-religiosas (Aristóteles, *Constitución de los Atenienses* § 58).

[62] *Constitución de los Atenienses* § 61, 1. Véase Platón, *Leyes* VI 755c.

[63] *Constitución de los Atenienses* § 54, 2; Platón, *Leyes* XII 945b-946e.

[64] *Constitución de los Atenienses* § 43, 3; 44, 2. Para el elemento supremo del régimen, véase IV 14, 1299a 1.

go del consejo.[65] Así, tales son prácticamente todas las magistraturas políticas.[66]

Otro tipo de función es la que concierne a los dioses, como los sacerdotes y los cuidadores de los bienes sagrados, que deben preservar los edificios existentes y reformar [1322b 20] aquellos caídos en ruina, y se encargan de todas las otras funciones fijadas en relación con los dioses. Pero ocurre que en ciertos lugares tal función está a cargo de una sola magistratura, como en las ciudades pequeñas, mientras que hay sitios en que se halla dividida en muchas partes que incluso son independientes de los sacerdotes (por ejemplo, los inspectores de sacrificios, los guardianes de templos y los tesoreros de los bienes sagrados).[67] [1322b 25] La que le sigue a esta es la magistratura que se circunscribe a todos los sacrificios públicos que la ley no asigna a los sacerdotes, sino que tienen la dignidad de celebrarse en el hogar común: y a estos los llaman arcontes, reyes o prítanos.[68]

Así pues, a modo de recapitulación: las funciones necesarias recaen [1322b 30] sobre lo vinculado con las divinidades, sobre los asuntos militares, sobre los ingresos y los

[65] IV 14, 1298b 29; IV 15, 1299b 32.

[66] Para las magistraturas políticas (*politikaì arkhaí*), véase IV 15, 1299a 18. Los oficios sagrados son magistraturas, pero no políticas.

[67] *Constitución de los Atenienses* § 30, 2; 47; 54, 6, 60, *Retórica* 1374b 27.

[68] "Hogar común" (*koinè hestía*) se refiere míticamente a la diosa Hestia, venerada por los griegos como divinidad de la tierra desde los tiempos más tempranos. En los reinos micénicos, se la adoraba a través de un hogar de cuatro metros de diámetro colocado en el centro de la sala del trono; luego de la caída de las monarquías, los hogares de los reyes se alojaron como centros políticos en edificios públicos llamados "pritaneos", donde se conservaban encendidos de manera permanente. La unificación (*sunoikismós*) de las diversas aldeas en la ciudad de Atenas fue llevada a cabo por el mítico rey Teseo, quien centralizó los diversos pritaneos en un solo hogar común (véase Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso* II, 15, 2). En el pritaneo, junto al hogar público, se alojaba el primer magistrado de la ciudad, denominado "arconte", "rey" o "prítano" según los sitios y las épocas. Sobre el pritaneo ateniense y las funciones de los prítanos, véase *Constitución de los Atenienses* § 43, 3 (OCD).

gastos, sobre el mercado, sobre la ciudad, los puertos y el campo, y además, sobre los tribunales, los registros de contratos, la ejecución de las sentencias judiciales, la vigilancia, la supervisión, inspección [1322b 35] y auditoría de las cuentas de los magistrados, y finalmente sobre el elemento que delibera en torno a los asuntos públicos. Hay además algunas magistraturas que son propias de ciudades-Estado cuyos ciudadanos gozan de mayor tiempo libre y de mejor pasar, las cuales velan por el buen orden: la supervisión de las mujeres, la custodia de las leyes, la regulación de los niños, y además de estas, la función encargada de las competencias [1323a] gimnásticas, de las fiestas dionisíacas y también de otras celebraciones de este tipo, si las hubiese.[69] Entre estas magistraturas, algunas evidentemente no son democráticas, como la regulación de niños y de mujeres –en efecto, los pobres tienen necesidad de servirse de sus mujeres e hijos [1323a 5] como dependientes a causa de carecer de esclavos–. Y siendo tres las magistraturas conforme a las cuales se eligen ciertas magistraturas supremas –los custodios de las leyes, los consejeros preliminares y el consejo–, los custodios de las leyes son propios de la aristocracia, los consejeros preliminares son propios de la oligarquía y el consejo es democrático. Así pues, se ha tratado a grandes rasgos acerca de casi todas las magistraturas.[70] [1323a 10]

[69] II 9, 1269 a 34 y ss. En IV 15 (1300a 4), Aristóteles identifica a los regímenes que poseen tales magistraturas con las aristocracias. Referencias a estos cargos en *Constitución de los Atenienses* § 42; 56, 4; 57, 1; 60, 1. Los "supervisores de mujeres" (*gunaikónomoi*), propios de ciudades ricas, cuidan de que las mujeres cumplan con la vestimenta apropiada, las reglas del luto y las normas de comportamiento público, sobre todo durante los festivales públicos (véase IV 15, 1300a 4). Para los "custodios de las leyes" (*nomophúlakes*), IV 15, 1323a 9. A los "reguladores de niños" se los menciona también en IV 15, 1300a 4 (Schütrumpf III: 664-665).

[70] El libro VI de la *Política* se halla en estado inconcluso o bien nos ha llegado de manera incompleta.

LIBRO VII

CAPÍTULO 1[1]

Quien pretenda llevar a cabo una investigación adecuada a propósito del mejor régimen político debe definir primero cuál es [1323a 15] el modo de vida más digno de ser elegido. En efecto, siempre que esto último no sea claro, necesariamente tampoco lo será el mejor régimen político; pues corresponde que les vaya mejor a quienes se gobiernan del mejor modo a partir de las condiciones dadas, si no sucede nada inesperado.[2] Por ello, puede decirse que es necesario primero acordar cuál es la forma de vida más digna de elegirse para todos, y además de [1323a 20] esto, si para los seres humanos es la misma tanto en común como para cada uno, o si es diferente. Considerando que se han expuesto suficientemente muchas cuestiones acer-

[1] Se abre aquí el quinto y último escrito de que se compone la *Política*, integrado por los libros VII y VIII. Por la forma y por su contenido, constituye una investigación que presumiblemente ya existía de manera separada en el momento en que se redactaron las demás secciones. Así lo testimonian ciertos giros y expresiones en los que se dirige a un lector/escucha de un modo inédito respecto del resto de la obra. El cuidado formal de la prosa habla en favor de la tesis de que Aristóteles tenía planeado publicar este escrito. A su vez, desde el punto de vista de la singularidad del contenido, se hace difícil extender el mejor régimen tal como se presenta en VII-VIII al resto de los bloques textuales conservados (Schütrumpf IV: 87 y ss., 159-162).

[2] Juego de palabras en torno a lo mejor. En la mejor constitución (*aríste politeía*), quienes se gobiernan del mejor modo (*árista politeuómenoi*) actúan del mejor modo/les salen las cosas de la mejor manera (*árista prắttein* en doble sentido: resultativo/moral).

ca de la mejor vida en los discursos exotéricos, habrá que servirse ahora de ellos.[3]

En verdad, nadie podría discutir la división según la cual existen tres clases de bienes: los exteriores, los del [1323a 25] cuerpo y los del alma; y necesariamente todos estos se dan en los dichosos.[4] Pues nadie afirmaría que es dichoso quien no tiene parte alguna en la valentía, en la moderación, en la justicia o en la prudencia, sino que teme a las moscas que vuelan a su alrededor, [1323a 30] no se priva de ningún exceso cuando siente deseos [1323a 30] de comer o de beber, destruye a sus amigos más cercanos por un cuarto de óbolo y de igual modo se comporta en los asuntos vinculados al pensamiento, puesto que es insensato y tan fácil de engañar como un niñito o un loco.[5]

Aunque se habla de esto como si todos estuvieran de acuerdo, existen sin embargo diferencias en la cantidad de tales bienes y en el orden de prioridades. [1323a 35] Pues consideran que es suficiente poseer la virtud en cualquier cantidad, mientras buscan en exceso una cantidad ilimitada de riqueza, dinero, poder, reputación y bienes semejantes. Por nuestra parte, les diremos a estas personas que resulta fácil adquirir un convencimiento en torno a estos asuntos también a través de los hechos. Pues observamos que [1323a 40] no se poseen ni se conservan las virtudes me-

[3] Aristóteles alude a los textos exotéricos (en el sentido de "publicados", "dados a difusión") para tratar este punto, en lugar de referirse a pasajes clave de los textos éticos de circulación interna (como sí hace en VII 13, 1332a 8 y ss.; a 22). Así elige captar la atención del lector/escucha partiendo de lo más conocido. Véase *Ética Eudemia* I 8 (1217b 22 y ss.) para la oposición entre servirse de los escritos de difusión (exotéricos, de los que conservamos sólo fragmentos) y basarse en los apuntes filosóficos internos de la escuela (acroamáticos, que son los que integran el *Corpus Aristotelicum* transmitido) (Schütrumpf IV: 202).

[4] Para las partes de la felicidad, *Protréptico* B 68; B 93; *Retórica* I 5, 1360b 6 y ss. Estas tres clases de bienes ya se encuentran en Platón, *Apología de Sócrates* 30a-b; *Gorgias* 466e y ss., 477b-c. El término "dichoso" (*makários*) se intercambia en el uso de VII 1 con "feliz" (*eudaímon*), aunque en *Ética Nicomaquea* I 11, 1101a 6-8 parece sugerirse un empleo diferenciado (Schütrumpf IV: 203).

[5] Véase *Protréptico* B 98; *Ética Nicomaquea* X 2, 1174a 1.

diante los bienes exteriores, sino que sucede a la inversa: las personas poseen y conservan los segundos mediante las primeras. Vemos, además, que la vida feliz (ya sea que se identifique con el disfrute, con la virtud [1323b] o con ambos) es propia de quienes cuentan con extremada inteligencia y carácter y se moderan a propósito de la posesión de los bienes exteriores, y no de quienes poseen más de estos últimos de lo que pueden usar, pero carecen de aquellas disposiciones. [1323b 5] También si investigamos de acuerdo con la razón obtendremos una buena visión de conjunto. En efecto, los bienes exteriores tienen su límite, como cualquier instrumento, y todo lo que es útil lo es para algo; el exceso en estos bienes necesariamente resulta perjudicial o bien no es de utilidad alguna para quienes los poseen. Pero en cada uno de los bienes del alma, cuanto mayor [1323b 10] sea su abundancia tanto mayor será su utilidad, si es que debe predicarse de estos no solo lo bueno sino también lo útil. En términos generales, afirmaremos que es claro que la mejor condición de cada cosa según la superioridad que le toca con relación a otras se corresponde con la distancia entre esas mismas cosas de cuyas mejores condiciones hablamos.[6] [1323b 15] De manera que si el alma es más valiosa que la propiedad y que el cuerpo, tanto en términos absolutos como en relación con nosotros, necesariamente también la mejor condición de cada una de estas cosas estará en proporción análoga. Además, los bienes de la propiedad y del cuerpo son por naturaleza preferibles por causa del alma, y deben elegirlos todos aquellos que sean

[6] Aplicado a la pregunta de que se trata, esto implica que incluso en la mejor condición de los bienes en cuestión (por ejemplo, gran cantidad de riqueza, muy noble linaje y máximo grado de virtud), la jerarquía relativa entre ellos permanece (pues la virtud ocupa un nivel superior a la riqueza y al linaje). Para este principio, véanse *Retórica* I 7, 1363b 21-26; *Tópicos* III 2, 117b 33-39. Salud, belleza y otras son excelencias del cuerpo; la riqueza es el mejor estado de la posesión; las virtudes del carácter son el mejor estado del alma (*Retórica* I 5-6) (Schütrumpf IV: 215-216). 1323b 13-16: en lugar de la reconstrucción de Ross, seguimos la opción de Schütrumpf por las lecciones de los códices (IV: 216).

sensatos, mientras que no sucede a la inversa, a saber, que el alma sea preferible por causa de aquellos. [1323b 20]

Por lo tanto, considérese acordado por nosotros que a cada individuo le corresponde un grado de felicidad correlativo al grado que posea de virtud, de prudencia y de acción en conformidad con virtud y prudencia; y llamemos de testigo al dios, que es feliz y dichoso no por los bienes exteriores sino él mismo por sí mismo, es decir, por ser [1323b 25] de cierta naturaleza. También por estas razones la buena suerte es necesariamente distinta de la felicidad, pues la causa de los bienes exteriores al alma es el azar y la suerte, pero nadie es justo ni moderado gracias al azar o por efecto del azar. Lo que viene a continuación, y que requiere de los mismos argumentos, es la tesis de que la mejor ciudad-Estado [1323b 30] es aquella que es feliz y a la que le va bien [*práttousan kalôs*]. Es imposible que les vaya bien [*kalôs práttein*] a quienes no realizan acciones buenas [*tà kalà práttousin*]: no existe ninguna obra buena, ni de un hombre ni de una ciudad-Estado, que se halle separada de la virtud y de la prudencia.[7] La valentía, la justicia y la prudencia en la ciudad-Estado son del mismo poder y de la misma especie que en cada uno [1323b 35] de los seres humanos que son llamados justos, prudentes y moderados.

Pero dejemos que estos asuntos que valen como proemio a nuestro discurso lleguen hasta este punto. Pues no es posible no abordarlos, pero tampoco es posible exponer todos los argumentos apropiados, pues son tarea para otro estudio. Para la presente ocasión, supóngase como punto de partida lo siguiente, a saber, que el mejor modo de vida (tanto [1323b 40] para cada uno por separado como en común para las ciudades-Estado) es el que se acompaña de una virtud provista de recursos suficientes como para tomar parte en acciones virtuosas. [1324a] Y en cuanto a los

[7] El juego de palabras gira en torno a la doble acepción de la expresión *kalôs práttein*: por un lado, "tener prosperidad", "irle bien (a uno)", y por el otro, "actuar noblemente", "llevar a cabo acciones moralmente correctas".

que discuten esta suposición, sin preocuparnos por ellos a los fines de la actual exposición, habrá que examinar el tema luego, si alguien no queda persuadido por lo dicho.

CAPÍTULO 2

Nos queda por tratar si hay que afirmar que la felicidad para cada uno de los seres humanos [1324a 5] es la misma que para las ciudades-Estado o no. Pero también esto es evidente, pues todos estarían de acuerdo en que es la misma. En efecto, todos aquellos que consideran que para un individuo la buena vida depende del dinero, también a la ciudad-Estado en su conjunto consideran dichosa siempre que sea rica. Y quienes estiman en grado sumo el modo de vida propio de un tirano [1324a 10] también dirían que la ciudad-Estado más feliz es la que ejerce un dominio sobre el mayor número de poblaciones; y si alguien admite que el individuo es feliz por su virtud, también dirá que la ciudad-Estado más feliz es la más virtuosa.

Pero sin duda hay dos cuestiones que requieren de investigación: por un lado, si el modo de vida más digno de ser elegido consiste en participar conjuntamente en el gobierno de los asuntos públicos y tomar parte en la ciudad-Estado [1324a 15] o si, antes bien, es preferible el modo de vida propio de un extranjero, quien está desvinculado de la comunidad política; por otro lado –independientemente de si es preferible que de la ciudad-Estado participen todos o solo algunos, pero no la mayor parte–, debe investigarse cuál es el mejor régimen político y cuál es la mejor disposición para una ciudad-Estado: dado que esto último –y no lo preferible para cada individuo– es el objeto propio del pensamiento [1324a 20] y de la teoría política, lo abordaremos en nuestra actual indagación, y mientras que la primera sería una cuestión secundaria, la segunda será la tarea de la presente exposición.

Así pues, resulta manifiesto que el mejor régimen político será necesariamente ese ordenamiento bajo el cual

cualquiera pueda actuar del mejor modo y vivir dichosamente. Pero entre aquellos que están de acuerdo en que [1324a 25] el modo de vida acompañado de virtud es el más digno de ser elegido, se discute si el modo de vida político y práctico es preferible a verse desvinculado de todo lo exterior, como sucede en cierto modo de vida teorético que, según algunos, solo es propio del filósofo.[8] Estos dos modos de vida son los que parecen elegir aquellos que entre los seres humanos más desean [1324a 30] ser honrados por su virtud, en tiempos antiguos tanto como actualmente: me refiero a la vida política y a la vida filosófica. No es poco importante la cuestión de cuál de estos modos de vida contiene la verdad.[9]

Quien está dotado de buen sentido necesariamente tiene la vista puesta en la mejor disposición, tanto de cada uno de los hombres como en común, es decir, para la ciudadanía. Pero unos consideran [1324a 35] que el dominio despótico sobre los vecinos va acompañado de una de las más graves injusticias, mientras que si se ejerce políticamente no lo consideran injusto, aunque sí un obstáculo para la propia felicidad.[10] Otros, por su parte, opinan precisamente lo contrario de esto, pues dicen que el único modo de vida digno de un hombre es práctico y político; en efecto, [1324a 40] no son los individuos privados quienes pueden ejercitar

[8] El modo de vida de la teoría (*theoretikós*) es propio del filósofo: Platón, *República* V 475e, VII 529b; Aristóteles, *Protréptico* B 6, B 43, B 18-20; *Ética Eudemia* I 4, 1215b 1 y ss.; *Ética Nicomaquea* X 8, 1178b 7-32. Sobre la oposición entre el modo de vida de la praxis y el de la teoría, véanse Platón, *Gorgias* 485c-d, 500e y ss.; Aristóteles, *Ética Nicomaquea* X 9, 1179a 13 (Schütrumpf IV: 240-241).

[9] Probablemente Aristóteles tenga presente la discusión en Platón, *Gorgias* 500c.

[10] Para la relación con los vecinos, b 4; VII 10, 1330a 17; VII 14, 1333b 31. Los "vecinos" son griegos, y en rigor no sería justo ni acorde a la naturaleza someterlos a una condición esclava: 1324b 22 y ss. Aristóteles proyecta la distinción entre poder despótico y poder político desde dentro de la ciudad hacia la relación entre diversas ciudades-Estado: "políticamente" traduce *politikôs*, que también podría vertirse como "entre ciudadanos", es decir, entre libres e iguales (véase también VII 5, 1327b 5). Para el ejercicio del poder como obstáculo para la felicidad, Jenofonte, *Ciropedia* VIII 7, 12; Platón, *República* I 347d y ss. (Schütrumpf IV: 244-245).

con sus acciones cada una de las formas de virtud, sino, antes bien, quienes se dedican activamente a los asuntos de la comunidad y son políticamente activos como ciudadanos.[11] Así pues, unos [1324b] se pronuncian de este modo, mientras que otros afirman que la única modalidad feliz de un régimen político es despótica y tiránica.[12] Incluso para algunos el principio definitorio de las leyes y de la constitución es el siguiente, a saber, esclavizar a los vecinos. Por ello, y si bien puede decirse que en la mayoría de las comunidades las leyes están casi todas [1324b 5] desordenadas, sin embargo, si hay alguna donde las leyes apuntan a una finalidad única, todas apuntan a la dominación, tal como en Lacedemonia y Creta, donde la educación y la mayoría de las leyes se hallan casi exclusivamente orientadas a la guerra.[13] Y en todos los pueblos bárbaros que son capaces de someter a otros, un poder de tales características [1324b 10] se tiene en alta estima, como entre los escitas, los persas, los tracios y los celtas. En algunas comunidades incluso hay ciertas leyes que estimulan tal virtud, como en Cartago, donde se afirma que reciben como adorno tantos anillos como campañas militares hayan emprendido. Y en Macedonia hubo en algún momento una ley [1324b 15] según la cual aquel que no hubiera matado a un varón enemigo debía ser ceñido con un ronzal. Entre los escitas, en cierta festividad, quien no hubiera matado a ningún enemigo no tenía permitido beber de un cuenco común que circulaba. Entre los íberos, una población guerrera, clavan

[11] Véase Calicles en el *Gorgias* de Platón (485d y ss., 500c y ss.). En la oración fúnebre de Pericles se establece la misma tesis por la negativa, al condenar a quien no se interesa por los asuntos políticos (*aprágmon*) (Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso* II 40, 2). El ejercicio activo del poder político es necesario para que un hombre se realice acabadamente como tal: véanse *Ética Nicomaquea* I 1, 1094b 7-10; III 4, 1277b 16-29. "Cada una de las formas de virtud" aparece enfatizado en oposición a la reducción de Esparta a una única virtud: VII 14, 1333b 8; VIII 4, 1338b 14 y ss. (Schütrumpf IV: 246-248).

[12] Véase VII 14, 1333b 21 y ss.

[13] Se trata a todas luces de un fin erróneo para la legislación: véase Platón, *Leyes* III 688a y ss. Para Esparta, véanse VII 15, 1334a 40; VIII 4, 1338b 11 y ss. Compárese con II 9, 1271a 40.

alrededor de la tumba una cantidad de asadores equivalente al número de enemigos [1324b 20] que el muerto había aniquilado. Y en algunas comunidades se dan algunas de estas prácticas, y en otras, muchas otras semejantes, establecidas algunas por leyes y otras por la costumbre.[14]

No obstante, a quienes quieren investigar el asunto quizás podría parecerles absurdo que la tarea del político fuera la siguiente, a saber, ser capaz de considerar cómo conquistar y someter a las poblaciones vecinas, ya sea que así lo quieran, ya sea que se resistan a ello. [1324b 25] En efecto, ¿cómo podría ser adecuado para un político o un legislador aquello que ni siquiera resulta conforme a la ley? Y el poder que no es siempre justo no resulta conforme a la ley, como tampoco el poder injusto, y la dominación puede ser también injusta. En las ciencias, sin embargo, no vemos esto, pues no es función del médico ni del piloto convencer o [1324b 30] forzar a pacientes o a tripulantes.[15] Pero parece que la mayoría cree que el poder despótico es adecuado para el político, y no se avergüenzan de practicar en relación con otros precisamente lo que cada uno de ellos no consideraría justo ni útil para ellos mismos. En efecto, buscan el gobierno justo para sí mismos, pero [1324b 35] no se preocupan por lo justo en relación con los otros.[16] Lo cual resulta absurdo, a menos que por naturaleza haya algunos que sean aptos para servir como esclavos y otros que no lo sean; en consecuencia, si fuera precisamente de esta manera, no debe pretender ejercerse un poder despótico so-

[14] Las fuentes para estos pueblos bárbaros orientados a la guerra se hallan en Heródoto (*Historia* II 167) y en Platón (*Leyes* I 637d) (Schütrumpf IV: 250).

[15] Remisión a la analogía narrada en Platón, *República* VI (487e y ss., 489b-c, 488c-d).

[16] Para esta tesis, véase el discurso de Trasímaco en Platón, *República* I 338e. También *Leyes* IV 714c y ss. La justificación del proyecto imperial de Atenas según Pericles exhibe la tensión, aludida por Aristóteles, entre una democracia hacia adentro y una tiranía hacia fuera (Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso* II 63, 2). Compárese con IV 11, 1296a 32-36; III 13, 1284a 38-b 3 (Schütrumpf IV: 258).

bre todos, sino solo sobre aquellos grupos aptos para servir como esclavos –tal como para un banquete o un sacrificio no deberían cazarse seres humanos, sino la caza adecuada para tal propósito, esto es, algún [1324b 40] animal salvaje que sea comestible.[17]

No obstante, una única ciudad-Estado también podría ser feliz por sí misma, [1325a] y es claro que lo sería aquella que dispusiera de un buen gobierno, siempre que haya algún lugar en que una ciudad-Estado que se sirva de leyes buenas pueda vivir por sí sola; en cuyo caso, el ordenamiento de su régimen político no estará orientado hacia la guerra ni hacia el sometimiento de los enemigos (pues ha de suponerse que no habría guerras de ningún tipo).[18] En consecuencia, resulta claro que deben considerarse valiosas [1325a 5] todas las ocupaciones concernientes a la guerra, pero no como el fin más elevado de todos, sino como medios para dicho fin.[19] Es propio del buen legislador considerar la manera en que una ciudad-Estado, un grupo de seres humanos o cualquier otra comunidad participarán de la buena vida y la felicidad que es posible para ellos.[20]

[17] En el curso de todo este libro VII se sostiene la existencia de seres humanos determinados por naturaleza para ser esclavos: VII 14, 1333a 3-6; 1334a 2; VII 7, 1327b 27-29; VII 8, 1328a 35.

[18] Aristóteles aplica a la política internacional la distinción analítica entre "por sí" (*kath'autó*) y "para otro" (*pròs ti*). En este contexto, que la ciudad se gobierne "por sí" (*kath'eautén*) implica que el fin de la vida interestatal no coincide con la conquista y la dominación de otros, pues la felicidad de la *pólis* no depende de someter a otros pueblos. Esta vida de aislamiento es el análogo del modo de vida teorético del filósofo, "libre" en tanto no depende de otros: *Ética Nicomaquea* X 7, 1177a 32 y ss.; *Protréptico* B 50; VII 3, 1325a 19. Para el dilema entre aislamiento e intervención, véase la justificación periclea del poder imperial según Tucídides (*Historia de la Guerra del Peloponeso* II 63, 3). Véanse Platón, *Gorgias* 491b y *República* VII 521a. La misma distinción "por sí/para otro" se aplica en *Ética Nicomaquea* I 4, 1096a 20 y ss.; *Protréptico* B 64 y *Política* VII 3, 1325b 16-21 (sobre las acciones). Sobre el buen gobierno, véanse VII 4, 1326a 27; VII 6, 1327a 17; VII 13, 1331b 26; VI 4, 1318b 33; IV 8, 1294a (Schütrumpf IV: 261).

[19] Sobre la necesidad de contar con una fuerza militar, II 6, 1265a 20 y ss.; II 7, 1267a 20.

[20] "Grupo de seres humanos": Aristóteles usa aquí "*génos anthrópon*", que no debe traducirse como "género humano" sino que *génos*

Sin embargo, [1325a 10] habrá algunas diferencias entre las regulaciones que se prescriban: y en caso de que existan poblaciones vecinas, es propio del arte legislativo considerar cómo deben comportarse según de qué vecinos se trate y cómo deben ponerse en práctica las medidas adecuadas para cada caso.[21] Pero este tema sería propio de una próxima indagación sobre cuál es el fin al que debe orientarse el mejor régimen político.[22] [1325a 15]

CAPÍTULO 3

Debemos dirigirnos ahora a quienes están de acuerdo en que el modo de vida más digno de ser elegido es el que va acompañado de virtud, pero difieren acerca de lo que implica este modo de vida en la práctica.[23] En efecto, unos rechazan las magistraturas políticas, porque consideran que la vida propia del hombre libre es diferente del modo de vida del político, y la más digna de elección entre todas, [1325a 20] mientras que otros piensan que la vida política es la mejor, pues es imposible que le vaya bien [*eû práttein*] al que no actúa [*prátton*], y el bienestar [*eupragía*] y la felicidad [*eudaimonía*] son lo mismo. A ambos debemos decirle que en parte se expresan correctamente, pero en parte no lo hacen. Los primeros afirman que la vida del hombre libre

nombra una agrupación de seres humanos *en el interior de* una organización política (tal como en III 17, 1288a 9 y ss., donde lo tradujimos como "población"). Platón usa *génos* en este sentido para las tres clases-grupos en el interior de su *pólis* (*República* IV 429a, 440e y ss.). Confróntese especialmente con *República* VII 519e, que es el pasaje que Aristóteles parece tener en mente aquí (Schütrumpf IV: 264).

[21] A pesar de que el fin del legislador es siempre el mismo (véanse Platón, *Leyes* 631b; *República* 521a), las prescripciones a través de las que intenta llevarlo a cabo diferirán conforme a si la ciudad tiene vecinos o no y también según la clase de vecinos que tenga. Véase VII 6, 1327a 40.

[22] La discusión prosigue en VII 3 y en VII 13-15.

[23] Aristóteles responde ahora la pregunta planteada en VII 2 (1324a 25 y ss.).

es mejor que la vida despótica.[24] En efecto, esto es verdad: nada venerable hay en hacer uso de un esclavo [1325a 25] en cuanto esclavo, puesto que la organización de lo concerniente a las necesidades básicas no es de ninguna manera noble.[25] Sin embargo, no es correcto considerar que todo poder es despótico, pues la distancia entre el gobierno sobre hombres libres y el dominio sobre esclavos no es menor que la distancia que hay entre el hombre libre por naturaleza y el que es por naturaleza esclavo. Pero acerca de estos asuntos ya se han hecho precisiones suficientes en los primeros [1325a 30] discursos.[26] Y no es correcto alabar más la inacción que la acción, pues la felicidad es acción, y además las acciones de los justos y de los moderados tienen como fin muchos nobles asuntos.

No obstante, sobre la base de tales distinciones quizás alguien podría suponer que lo mejor es ejercer un poder ilimitado sobre todos, pues de este modo [1325a 35] uno tendría el poder de llevar a cabo mayores y más nobles acciones. De aquí resulta que quien puede ejercer el poder no debe cederlo a su vecino, sino, antes bien, quitárselo, y que el padre no debe tener en consideración a los hijos, ni los hijos al padre, ni en general el amigo al amigo, y ninguno de ellos debería preocuparse por esto; pues lo preferible es lo mejor, y lo mejor es [1325a 40] actuar bien.[27]

[24] Lo que está en discusión es si gobernar una ciudad hace esclavo al que gobierna, con lo cual ocupar cargos políticos sería indigno de filósofos: véanse la problemática y la opinión opuesta en Platón, *República* VII 521b y ss. Confróntese con VII 2, 1324a 37 y ss. Véanse las opiniones de Aristipo en Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* II 1, 11. Confróntese con Platón, *Teeteto* 175e; Aristóteles, *Protréptico* B 25, B 43, B 50 (Schütrumpf IV: 269-270).

[25] I 7, 1255b 31-33; III 4, 1277a 35.

[26] I 5, 1254a 25-27.

[27] "Poder ilimitado (*kúrion*) sobre todos" evoca VII 2, 1324b 38; "llevar a cabo las mayores y más nobles acciones" retoma VII 2, 1324a 40. "No debe cederlo a su vecino": es decir, no está dispuesto a dejarse gobernar por turno. Aristóteles lleva al extremo las consecuencias de la avidez de poder retratando individuos execrables que no se preocupan por los lazos de parentesco ni de amistad con tal de acumular poder. *Tò eû práttein*: "actuar bien", pero al mismo tiempo "que salgan bien las co-

Quizá lo que dicen sea cierto, si es que a quienes despojan de poder a los otros y ejercen [1325b] violencia les corresponde el fin más preferible de los que existen.[28] Pero quizá no es posible que estos tengan acceso a tal fin, sino que tal suposición es falsa. Además, en efecto, no es posible que cumpla acciones buenas quien no posee el grado de excelencia que distingue al varón de la mujer, al padre de los hijos o al amo de los esclavos. De allí que quien comenzara con una trasgresión así no podría [1325b 5] luego corregir con el bien tamaña desviación respecto de la virtud. En efecto, entre los semejantes, lo correcto y lo justo residen en la rotación por turnos, pues aquí radica la igualdad y la semejanza.[29] Pues es contrario a la naturaleza que no haya igualdad para los iguales ni trato semejante para los semejantes, y nada contrario a la naturaleza es correcto. Por ello también, si hubiera alguien que fuera superior [1325b 10] en cuanto a la virtud y el poder de realización de las mejores acciones, sería correcto seguirlo y sería justo obedecerlo. Pero no solo debe poseer la virtud, sino también el poder que le permita actuar.[30]

Si lo dicho se halla correctamente expresado, y debe considerarse que la felicidad consiste en la acción buena [*eupraxía*], entonces la mejor vida es la activa [*praktikón*], [1325b 15] tanto en común, para el conjunto de la ciu-

sas"; esta expresión asume, como en otros pasajes de la *Política* y de la *Ética Nicomaquea*, un doble sentido de difícil traducción castellana; por un lado, implicaba la acción moral y la práctica de la virtud que coincide con la felicidad de la vida buena; por otro lado, en el griego usual significaba también "tener prosperidad", "salir bien las cosas", sin connotaciones morales, referida al bienestar de la mera vida (Schütrumpf IV: 276).

[28] Es decir, la felicidad. "Ejercer violencia" se aplica para las acciones del tirano en III 10, 1281a 22 y ss.

[29] Confróntese con I 1, 1252a 15; I 7, 1255b 17; I 12, 1259b 4-6. Aristóteles se sirve de este principio en su mejor *politeía*: VII 14, 1332b 27-41. Para la igualdad, véanse VII 8, 1328a 36 y ss.; VII 10, 1330a 17 (Schütrumpf IV: 278).

[30] VII 14, 1332b 16 y ss.; III 13, 1284a 3 y ss.; III 17, 1288a 15-19. Aquí debe tomarse "poder" (*dúnamis*) en la primera definición de virtud (*areté*) de *Retórica* I 9, 1366a 36-38, no solo como capacidad o potencia, sino sobre todo como "medios". Véase VII 2, 1324a 40 y ss.

dad-Estado, como para cada individuo. Pero la vida activa [*praktikón*] no necesariamente está orientada hacia otros (tal como creen algunos), ni los únicos pensamientos prácticos [*praktikaí*] son aquellos que se orientan hacia los resultados de las acciones, sino que lo son mucho más las teorías y los pensamientos que tienen el fin en sí mismos y que se abordan por sí [1325b 20] mismos. Pues el fin es la buena acción [*eupraxía*], de modo que también es cierta acción [*prâxis*].[31] E incluso respecto de las acciones orientadas exteriormente, también decimos principalmente que actúan, en sentido propio, quienes las planean mediante sus pensamientos.[32] Sin duda las ciudades-Estado que se han establecido por sí solas y que han elegido llevar tal vida de aislamiento no necesariamente habrán de permanecer inactivas[33] –pues es posible que tengan también lugar acciones [1325b 25] entre sus partes: en efecto, las partes de las ciudades mantienen muchos vínculos unas con otras–. Lo mismo vale también para cada uno de los seres humanos en particular. Pues de lo contrario difícilmente podrían ser buenos el dios y todo el cosmos, dado que, más allá de las acciones apropiadas para sí mismos, no les son propias acciones orientadas exteriormente.[34]

Así pues, resulta evidente que [1325b 30] uno y el mismo modo de vida debe ser necesariamente el mejor, tanto

[31] *Eupraxía* puede significar "felicidad"/"dicha"/"prosperidad" (*Ética Nicomaquea* I 11, 1100a 21) o "buena acción" (*Ética Nicomaquea* VI 5, 1140b 6; VI 2, 1139b 3).

[32] Las "acciones orientadas exteriormente" (*exoterikaì práxeis*) se contraponen a aquellas en las que nada se busca aparte de su ejercicio: *Ética Nicomaquea* X 6, 1176b 6. Sobre la acción exterior (*hè éxo prâxis*) frente a la acción interior, *República* IV 443c (Schütrumpf IV: 283-284).

[33] "Por sí solas": retoma 1325a 1. La inactividad imposibilita la felicidad: *Ética Nicomaquea* I 3, 1095b 32 y ss.

[34] No debe pensarse aquí en ningún dios del panteón tradicional helénico, sino en la divinidad de la teología filosófica aristotélica: para la felicidad máxima del dios, VII 1, 1323b 23; VII 4, 1326a 32; para la actividad "teórica" del dios, que es pensamiento que se piensa a sí mismo, *Ética Nicomaquea* X 8, 1178b 22; X 7, 1177b 26 y ss.; *Metafísica* Λ 7, 1072b 15 y ss.; Δ 9, 1074b 21 y ss. Confróntese con el texto de Platón, *Leyes* VII 821a (Schütrumpf IV: 286).

en particular para cada ser humano como también de manera común para las ciudades-Estado y los seres humanos.

CAPÍTULO 4

Luego de lo dicho hasta ahora a manera de preámbulo sobre estos asuntos, y luego de haber considerado los restantes regímenes políticos con anterioridad,[35] el comienzo de lo que nos queda pendiente decir es, en primer lugar, cuáles son las condiciones [1325b 35] de la ciudad-Estado que pretende estar constituida de acuerdo con nuestros deseos.[36] En efecto, no es posible que surja el mejor régimen político sin los recursos adecuados. Por ello hay que presuponer muchas condiciones, tantas como deseemos, aunque ninguna de ellas debe resultar imposible de satisfacer.[37] Me refiero, por ejemplo, a la cantidad de ciudadanos y de territorio.

En efecto, del mismo modo que [1325b 40] para los artesanos, como el tejedor y el constructor de barcos, la materia que es necesaria para su actividad debe existir de antemano (pues [1326a] cuanto mejor preparado se encuentre el material, tanto más bello será, necesariamente, el producto del arte), así también el político y el legislador debe contar de antemano con la materia apropiada.[38] Y entre los recursos propios de la política, en primer lugar [1326a 5] está la población de seres humanos, que debe ser de cierta cantidad y contar con ciertas cualidades por naturaleza, y del mismo modo debe establecerse, a propósito del territorio, de qué tamaño debe ser y qué características debe tener.

[35] La referencia a "los restantes regímenes políticos" apunta al libro II, donde se han analizado los otros regímenes que tienen la reputación de ser los mejores (Schütrumpf IV: 293).

[36] "Condiciones" (*hupóthesis*): mismo uso en II 6, 1265a 17; VII 13, 1332a 10 y ss. "De acuerdo con nuestros deseos" (*kat'eukhén*): II 1, 1260b 29; IV 1, 1288b 23.

[37] Véase II 6, 1265a 17 y ss.

[38] Confróntese con I 10, 1258a 21-27. Sobre el pensamiento y la formulación, véase Platón, *Leyes* IV 709d.

Pues bien, la mayoría cree conveniente que la ciudad-Estado feliz sea grande. Aun si esto es correcto, ignoran de qué cualidades depende que una ciudad-Estado sea grande o pequeña. [1326a 10] En efecto, juzgan su grandeza numéricamente, es decir, sobre la base de la cantidad de sus habitantes, aunque es necesario atender a la capacidad antes que a la cantidad. En efecto, existe también una cierta función propia de la ciudad-Estado, de manera que debe creerse que la ciudad-Estado más grande es la que tiene la mayor capacidad para llevar a cabo tal función, del mismo modo que, por ejemplo, dirían que, con relación a otro individuo de mayor contextura física, [1326a 15] Hipócrates es más grande no como ser humano, sino como médico. Sin embargo, si debe juzgarse el tamaño de la ciudad-Estado mirando también a la cantidad, no debe considerarse cualquier grupo (como esclavos, metecos y extranjeros, que probablemente deben existir en abundancia en las ciudades), sino el que integran quienes son parte de la ciudad-Estado, [1326a 20] prestando especial atención a las partes propias de las que se compone la ciudad-Estado;[39] pues el incremento de esta cifra es signo de una gran ciudad, mientras que no puede ser grande una ciudad-Estado que se compone de numerosos trabajadores manuales pero de pocos hoplitas. Pues no es lo mismo la grandeza que la abundancia de población.

Sin embargo, lo siguiente es manifiesto también a partir de [1326a 25] los hechos, a saber, que es difícil, y quizás imposible, que una ciudad-Estado populosa se halle bien gobernada [*eunomeîsthai*]; vemos que al menos entre las que tienen reputación de gobernarse bien, ninguna se despreocupa de la población.[40] Esto es claro también median-

[39] Véase III 12, 1283a 14. "Partes propias": en lugar de considerar que cualquier grupo de los que habitan la ciudad-Estado es una parte de esta (véanse II 8, 1267b 31; IV 4, 1290b 38 y ss.), Aristóteles restringe el concepto de *parte* en sentido específico, es decir, refiriéndose a los ciudadanos (Schütrumpf IV: 298).

[40] Véanse VII 6, 1327a 15; VII 2, 1325a 2. Compárese con II 1, 1260b 30.

te la prueba de los argumentos: en efecto, la ley [*nómos*] es cierto ordenamiento [*táxis*], y es forzoso que el buen gobierno [*eunomía*] sea un [1326a 30] buen orden [*eutaxía*], y un número grande en exceso no puede participar del orden [*táxis*], pues ciertamente esta función sería propia de una potencia divina, como la que mantiene unido a todo el cosmos. Puesto que la belleza suele surgir dentro de una cierta cantidad y magnitud, por ello también una ciudad-Estado que, junto con la magnitud, cuente también con el límite mencionado, esa será por fuerza la más bella.[41] Pero hay [1326a 35] también cierta medida propia para la magnitud de una ciudad-Estado, como también para todas las otras cosas, ya sean animales, plantas o instrumentos:[42] en efecto, ninguno de estos conservará su capacidad propia si se excede en pequeñez o en magnitud, sino que unas veces se verá completamente privado de su naturaleza, y otras será defectuoso, del mismo modo que un barco que mide un palmo no será completamente un barco (como tampoco un barco de dos estadios), sino que, habiendo llegado a un cierto tamaño, se volverá inconveniente para la navegación, en un caso por su pequeñez y en el otro [1326b] por su excesivo tamaño.[43] Del mismo modo, la ciudad compuesta por una población demasiado exigua no será autosuficiente (y la ciudad-Estado debe ser autosuficiente),[44] pero la ciudad compuesta por una cantidad demasiado numerosa podrá ser autosuficiente en las cosas necesarias, como una agrupación étnica, pero no será una ciudad-Estado: pues difícilmente podrá haber aquí una constitución. En efecto, ¿quién será [1326b 5] el general de una población con demasiados habitantes, o quién será su heraldo, a menos que sea un Esténtor?[45]

Por estas razones, existe necesariamente una ciudad-Estado por primera vez solo cuando el número de sus integrantes sea tal que la población logre la autosuficiencia en relación con la vida buena para la comunidad política:[46] y es posible que la ciudad-Estado que sobrepase en cantidad dicho número sea más grande, [1326b 10] pero esto, como dijimos, no puede aumentar indefinidamente.

Sin embargo, es más fácil comprender a partir de los hechos cuál es el límite para tal aumento. Pues las acciones de la ciudad-Estado son propias tanto de los gobernantes como de los gobernados, mientras que el mando y la decisión son tarea de quien gobierna; pero para decidir acerca de lo justo y para distribuir las magistraturas según [1326b 15] el mérito es necesario que se conozcan unos a otros, y que sepan quién es quién y quiénes son los ciudadanos, porque allí donde esto no suceda, necesariamente se conducirán de mal modo los asuntos relacionados con las magistraturas y la decisión.[47] Pues en torno a estos dos asuntos no es justo andar a ciegas, que es lo que sucede claramente con un gran número de ciudadanos. Más aun, extranjeros [1326b 20] y metecos podrían acceder fácilmente a participar de la ciudadanía: pues a causa de la superpoblación no les sería difícil pasar desapercibidos.[48]

[41] 1325b 28. Aristóteles probablemente tiene ante los ojos la *Ciropedia* de Jenofonte (VIII 7, 22). Dios mantiene unido a todo el cosmos en tanto motor inmóvil de la totalidad de la realidad: *Metafísica* Λ 8, 1074b 3, también Λ 10, 1075a 11 y ss. Para la relación entre belleza y orden, véanse *Metafísica* M 3, 1078a 36; Platón, *Filebo* 64e, *Gorgias* 507e y ss. (Schütrumpf IV: 301).

[42] Confróntese con V 3, 1302b 34 y ss.; V 9, 1309b 21 y ss.; III 13, 1284b 7; *Sobre la generación de los animales* IV 4, 771b 33-772a 2.

[43] Véanse VII 1, 1323b 7 y ss.; *Ética Nicomaquea* IX 10, 1170b 30-32.

[44] Para la crítica a la primera *pólis* de la *República*, véase IV 4, 1291a 10 y ss. (contra *Rep* II 369d). Confróntese con *Retórica* III 9, 1409b 17 y ss. Para la *autárkeia*, III 1, 1275b 20, I 2, 1252b 29 (Schütrumpf IV: 302).

[45] Distinción entre ciudad-Estado y comunidad étnica (*éthnos*): III 3, 1276a 27-29 (Babilonia). La comunidad étnica no exhibe la diferenciación funcional propia de la totalidad política aristotélica, sino que se limita a ser una agregación cuantitativa de unidades homogéneas (II 2, 1261a 24-28). Presenta su utilidad en la autosuficiencia material relativa a la vida, pero no alcanza la dimensión superior de la *autárkeia*, vinculada al horizonte de la vida buena (IV 4, 1291a 14 y ss.). Véase VII 4, 1326b 8. Para Esténtor, cuya voz equivalía al grito de cincuenta hombres, Homero, *Ilíada* V 785 y ss. (Schütrumpf IV: 303).

[46] IV 4, 1291a 6-22.

[47] Platón, *Leyes* V 738d-e; Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso* VIII 66, 3.

[48] *Constitución de los Atenienses* § 42, 1.

Resulta claro entonces que el mejor límite para la grandeza de una ciudad-Estado es el siguiente, a saber, la mayor cantidad de ciudadanos que resulte compatible con la autosuficiencia de la vida y susceptible de ser bien abarcada.[49] Quede de este modo precisada la cuestión de la magnitud de la ciudad-Estado. [1326b 25]

CAPÍTULO 5

Las cuestiones relativas al territorio son similares. Pues en torno al problema de sus características está claro que cualquiera alabaría el territorio que resulta más apto para la autosuficiencia, y por fuerza lo será aquel que proporciona todos los bienes, pues autosuficiente es quien cuenta con todos los bienes necesarios y no requiere nada más. Respecto de la cantidad y el tamaño, deberá ser tan grande como para que sus habitantes [1326b 30] puedan vivir gozando del tiempo del ocio con liberalidad y, a la vez, con moderación.[50] Hay que investigar luego con mayor exactitud si nos expresamos correcta o incorrectamente acerca de este límite, cuando se lleve a cabo un tratamiento general acerca de la propiedad y de la abundancia de recursos, a propósito de cómo y de qué manera debe ser su [1326b 35] utilización. Pues en torno a esta investigación existen muchas discusiones debido a aquellos que nos arrastran hacia los dos modos extremos de vida, unos hacia la mezquindad y los otros hacia el lujo.[51]

No es difícil decir, en cuanto a la forma del territorio (precisamente uno de los temas en que hay que dejarse persuadir por los expertos en estrategia militar), que conviene [1326b 40] que sea de difícil acceso para los enemigos pero de fácil salida para sus habitantes. Además, del mismo modo afirmamos que la población de seres humanos debe [1327a] ser fácilmente abarcable. Y así también debe serlo el territorio. Y "bien abarcable" implica aquí que el territorio pueda ser bien defendido.

[49] Esta última expresión traduce *eusúnoptos*: véase también VII 5, 1327a 1, aunque aquí "bien abarcable" apunta a diferenciar entre ciudadanos legítimos e ilegítimos. Todo lo contrario de Atenas, según Isócrates (*Antídosis* 172) (Schütrumpf IV: 307).

[50] Platón, *Critias* 112c. Véase el tema en la crítica a Platón: II 5, 1263b 9 y ss.; II 6, 1265a 29.

[51] II 7, 1266b 24. Este contraste puede leerse en Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* I 6, 10.

Respecto de la posición de la ciudad, si es preciso establecerla de acuerdo con nuestro deseo, conviene que esté apropiadamente emplazada en relación con el mar y con el campo.[52] Así, su rasgo definitorio ha sido [1327a 5] ya mencionado: que para la defensa esté comunicada con todos los lugares geográficos. El otro rasgo que falta es que puedan ser transportadas hacia ella las cosechas y, además, que la ciudad esté convenientemente situada para la provisión de madera para la construcción y de algún otro producto por el estilo que al territorio le toque en suerte poseer. [1327a 10]

CAPÍTULO 6

Respecto de la comunicación con el mar, precisamente se discute mucho si resulta beneficiosa para las ciudades-Estado bien gobernadas [*eunomouménais*] o si es perjudicial. En efecto, se dice que tener en calidad de extranjeros a ciertos individuos criados bajo otras leyes resulta desventajoso para el buen gobierno [*eunomía*], como también lo es la abundancia de ciudadanos; pues como consecuencia del uso [1327a 15] del mar para exportaciones e importaciones surge una multitud de comerciantes, y se dice que esto es contrario al buen gobierno [*tò politeúesthai kalôs*].[53]

[52] Confróntese con VII 12, 1331b 1-4. Si eso no sucede pueden suscitarse conflictos internos, véase V 3, 1303b 7 y ss.

[53] Para "abundancia de ciudadanos" (*poluanthropía*) y "buen gobierno" (*eunomía*), VII 4, 1326a 25 y ss. Quienes afirman tales argumentos están entre las filas oligárquicas. Probablemente Aristóteles tiene a la vista a Platón, *Leyes* IV 705a. La introducción de nuevas cos-

Asimismo, no es menos claro que, en tanto ello no suceda, es mejor que la ciudad y el territorio estén en contacto con el mar, tanto para la seguridad como para la buena provisión de los recursos necesarios. [1327a 20] Pues para mantenerse más firmes en las guerras, aquellos que pretenden preservarse a sí mismos deben estar preparados para ser adecuadamente asistidos de ambos modos, tanto por tierra como por mar; y en caso de que no les sea posible repeler a los atacantes por tierra y por mar a la vez, tendrán mayores posibilidades de lograrlo por uno de los dos modos si están en contacto con ambos.

También se cuenta entre las necesidades de una ciudad [1327a 25] importar todas aquellas cosas que no consiga por sí misma y exportar los productos sobrantes. En efecto, la ciudad-Estado debe comerciar para sus propias necesidades, y no para las de otros. Aquellos que, en cambio, ofrecen un mercado para todos lo hacen por causa de las ganancias. Pero la ciudad-Estado que no debe participar de [1327a 30] tal tipo de ambición no debería poseer tampoco un centro de intercambio de mercancías de tal clase. Y puesto que en muchos territorios y ciudades vemos también hoy en día muelles y puertos bien posicionados en relación con la ciudad, de manera que ni están ubicados en el mismo centro urbano ni están demasiado lejos, sino que son dominados por muros y otras fortificaciones por el estilo, [1327a 35] es manifiesto que si algo bueno resulta del empleo de muelles y puertos, la ciudad-Estado tendrá esto como un bien, mientras que si surge algún inconveniente, es fácil que las leyes lo vigilen determinando y especificando quiénes deben tratar con quiénes y quiénes no deben tener tratos unos con otros.

Acerca del poder naval, es claro que [1327a 40] lo mejor es contar con él hasta un cierto límite (pues no solo

tumbres por obra de los extranjeros atenta contra la *eunomía* según *Leyes* XII 950a. Pero la delimitación entre ciudadanos y extranjeros no es privativa de posiciones conservadoras y antidemocráticas, sino que es una preocupación que caracteriza a la *pólis* en su período clásico (Schütrumpf IV: 317).

por sí mismos, sino también en relación con algunos de sus vecinos, deben ser tan temibles [1327b] como capaces de ayudar, y así como lo son por tierra, también deben serlo por mar). Para determinar la cantidad y la magnitud de esta fuerza debe prestarse atención al modo de vida de la ciudad-Estado.[54] En efecto, si busca una vida de poder hegemónico y político, deberá contar necesariamente también con tal [1327b 5] fuerza en proporción acorde con sus respectivas acciones.[55] Y no es necesario que se produzca en las ciudades la abundancia de ciudadanos que suele provenir de la masa de los hombres de mar, pues ellos no deben ser en absoluto parte de la ciudad-Estado. Solo los soldados de a bordo que conducen y controlan las operaciones navales pertenecen a los hombres libres [1327b 10] e integran una parte de la infantería. Y si hay abundancia de periecos trabajadores de la tierra, necesariamente habrá a disposición un gran número de navegantes.[56] Y vemos que esto sucede también hoy entre algunos, por ejemplo en la ciudad-Estado de Heraclea: pues completan la tripulación de muchos trirremes aun poseyendo una ciudad-Estado más modesta en cantidad de ciudadanos que otras. [1327b 15]

Así pues, queden de esta manera precisados los asuntos relativos al territorio, los puertos, los asentamientos urbanos y el mar, y también lo concerniente al poder naval.

[54] Es en virtud de este modo de vida que debe determinarse teleológicamente cuán grande debe ser el poderío naval del Estado, de manera correspondiente con la determinación del número de ciudadanos (VII 4, 1326a 12). Véase VII 3, 1325b 15.

[55] Para el *hegemonikòs bíos*, véase VII 14, 1333b 41. En VII 2, 1324b 27 Aristóteles admitió la posibilidad de un dominio justo sobre otros. Se utiliza el adjetivo "político" para referirse a las relaciones de poder entre las diversas ciudades-Estado, tal como en II 6, 1265a 21 y ss.; VII 2, 1324a 40 (Schütrumpf IV: 322-323).

[56] VII 9, 1329a 26 y ss.; VII 10, 1330a 25. Véase Jenofonte, *Helénicas* VII 1, 2.

CAPÍTULO 7

En cuanto a la población de ciudadanos, dijimos antes qué límite convenía que tuviera; digamos ahora qué cualidades naturales debe poseer.[57] Uno podría comprenderlas [1327b 20] si prestara atención a las ciudades de mejor reputación entre los griegos y a cómo todo el mundo habitado se halla dividido en etnias.[58] En efecto, las etnias en los lugares fríos, especialmente en Europa, están llenas de ardor, pero tienen menor capacidad de razonamiento y técnica, razón por la cual viven libremente [1327b 25] pero no se organizan políticamente ni son capaces de dominar a sus vecinos.[59] Las etnias de Asia son de almas capacitadas para el razonamiento y la técnica, pero carentes de ánimo, razón por la cual viven dominados y esclavizados. En cuanto al pueblo de los griegos, precisamente en tanto ocupa un lugar intermedio participa así también de ambas etnias: en efecto, es animoso y [1327b 30] razonador. Precisamente por ello, vive de modo libre, goza de la mejor organización política y sería capaz de ejercer el poder sobre todos si solo alcanzara un régimen político único.[60] La misma diferen-

[57] Véase VII 4, 1326a 5-b 25.

[58] Aristóteles reelabora a continuación el análisis de los condicionantes ambientales de las distintas etnias a partir del tratado hipocrático *Sobre los aires, las aguas y los lugares*.

[59] "Ardor" traduce *thumós* ("ánimo"), facultad relacionada con la virtud guerrera (véase Platón, *República* IV 435e); "capacidades de razonamiento (*dianoetiká*) y técnica (*tekhniká*)" apunta a las facultades espirituales y a los conocimientos especializados.

[60] "Si solo alcanzara un régimen político único" (*miâs tugkhánon politeías*). Suele interpretarse este texto como si Aristóteles propusiera integrar a todas las ciudades del mundo griego en una sola forma política panhelénica. Sin embargo, resulta más plausible que los deseos del estagirita se refieran aquí a un mismo modo de organización política para todas y cada una de las ciudades-Estado griegas. En este sentido, Schütrumpf propone vincular el texto con IV 11, donde Aristóteles subraya el enfrentamiento entre dos formas constitucionales (democracia y oligarquía) opuestas que polarizan el espacio de la Hélade, generando a su vez poderosos focos de conflictos civiles. Sobre este trasfondo, lo que cobra sentido de proyecto es la intención aristotélica de pensar "el mejor régimen político y el mejor modo de vida

cia presentan también las etnias de los griegos entre sí: en efecto, unas poseen una naturaleza de un solo tipo,[61] mientras que otras se hallan bien mezcladas en relación con ambas [1327b 35] capacidades.[62]

Por lo tanto, es evidente que deben ser razonadores y animosos por naturaleza aquellos que pretendan ser bien conducidos por el legislador hacia la virtud. En efecto, precisamente en relación con lo que, según dicen algunos, los guardianes deben tener, a saber, el ser amigables con los conocidos y salvajes con los desconocidos, es el ánimo [1327b 40] el que hace posible lo amistoso, pues esta misma es la facultad del alma por la que amamos.[63] Y la prueba reside en que la animosidad se da entre los íntimos [1328a] y los amigos (cuando uno considera que es menospreciado) más que entre individuos desconocidos. Por ello también, a la hora de hacer reproches a sus amigos, Arquíloco dialoga en estos términos con su ánimo: "pues es sin duda entre amigos que te agitas".[64] [1328a 5] Tanto el dominio como la libertad proceden en todos los casos de esta capacidad: pues el ánimo es de índole dominante e imposible de conquistar. Y no se trata de exigir que sean rudos con los desconocidos: pues uno no debería ser así con nadie, del mismo modo que los magnánimos no son de naturaleza salvaje, a excepción de aquellos que actúan injustamente. Y esto [1328a 10] lo sienten en mayor medida respecto de los íntimos, tal como se ha dicho, cuando se consideran víctimas de algún trato injusto. Incluso es lógico que esto ocurra: pues creen que además de ser dañados están siendo privados del buen tratamiento que suponen que se les debe. Por ello es que se ha dicho "crueles son las guerras entre hermanos" [1328a

para la mayoría de las ciudades y para la mayoría de los seres humanos" (1295a 24-32), a lo que se dedica en tal capítulo (Schütrumpf IV: 341).

[61] Literalmente: *monókolos*, "de una sola pata".

[62] Véase Hipócrates, *Sobre los aires, las aguas y los lugares* 24.

[63] "Algunos": Platón, véase VII 10, 1330a. Se refiere a *República* II 375c-e.

[64] § 67b (edición Diehl).

15] y "quienes aman hasta el extremo, también odian en extremo".[65]

Acerca de los que participan de la organización política, cuántos debe haber, de qué naturaleza deben ser y, además, acerca del territorio, cuán extenso y qué cualidades debe tener, baste con estas precisiones; pues no debe buscarse la misma exactitud para estas argumentaciones que para [1328a 20] los hechos captados mediante la percepción.[66]

CAPÍTULO 8

Puesto que, tal como en los demás compuestos por naturaleza, las partes del compuesto total no coinciden con aquellas cosas sin las cuales el todo no existiría, resulta claro que no deben considerarse como partes de la ciudad-Estado todos aquellos elementos que necesariamente deben tener a disposición las ciudades, así como tampoco deben considerarse como partes de ninguna otra comunidad de la cual proceda algún tipo de unidad en cuanto al género.[67] En efecto, [1328a 25] quienes participan deben compartir algo uno, común e idéntico, ya sea que participen en igualdad de condiciones o de modo desigual –ya se trate, por ejemplo, de un alimento, de una porción de territorio o bien de alguna otra cosa por el estilo–. Pero cuando un elemento es medio y el otro es fin, nada hay de común entre ellos, sino que uno produce y el otro recibe.[68] Me refiero, por ejemplo, [1328a 30] a cualquier instrumento y a los artesanos, en relación con la obra producida; pues entre la casa y el constructor no hay nada que llegue a ser común, sino que la técnica de los constructores existe para la casa. Por ello, para las ciudades-Estado es necesaria la propiedad, pero la propiedad no es en absoluto parte de la ciudad-Estado, aunque muchos seres animados sean parte de la propiedad.[69] [1328a 35]

La ciudad-Estado es cierta comunidad de semejantes para la mejor vida posible. Puesto que la felicidad es lo mejor, y consiste en una puesta en acto y una realización completa de la virtud, y como sucede de tal manera que para algunos es posible participar de ella mientras que para otros, poco y nada,[70] resulta claro que esta es la causa de que surjan varias especies diferentes de ciudad-Estado y [1328a 40] de régimen político. En efecto, por el hecho de que cada uno busca la felicidad de diferente manera y por diferentes medios se producen diferentes modos de vida [1328b] y regímenes políticos.

Hay que examinar también cuántas son aquellas funciones sin las cuales la ciudad-Estado no podría existir, pues aquí necesariamente deben estar contenidas las que denominamos partes de la ciudad-Estado. Por lo tanto, hay que comprender el número de tales funciones, y a partir de allí el asunto resultará claro.

Así pues, [1328b 5] en primer lugar hay que tener sustento; luego, técnicas (pues la vida necesita de muchos instrumentos); en tercer lugar, armas (pues es también necesario que los que participan de la comunidad manejen las armas por sí mismos a favor de su gobierno, contra los que

[65] El primer fragmento corresponde a Eurípides (§ 975 Nauck) (confróntese con Demócrito DK 68 B 90), mientras que el siguiente es de un poeta trágico incierto.

[66] Véanse VII 12, 1331b 18 y ss.; *Ética Nicomaquea* II 2, 1104a 3-7; II 7, 1107a 29-31 (Schütrumpf IV: 350).

[67] Véase I 5, 1254a 28 y ss.; *Metafísica* Z 17, 1041b 11; *Metafísica* Δ 6, 1016b 8. Los límites para la aplicación del concepto de unidad con relación a la *pólis* se esclarecen en II 2, en contraposición con Platón. La fuente de la diferenciación entre las partes y las condiciones necesarias se halla en Platón, *Político* 279b-292d; 303d y ss. (Schütrumpf IV: 357).

[68] *Metafísica* Δ 2, 1013a 35-b 3.

[69] Véanse I 4, 1253b 32; 1254a 17; I 8, 1256a 2 y ss. Sobre los esclavos como propiedad en la mejor ciudad-Estado, VII 10, 1330a 30; III 9, 1280b 30-32.

[70] Esta definición de "felicidad" (*eudaimonía*) se desarrolló en forma similar en VII 1 (1323b 40 y ss.) y es retomada en VII 13 (1332a 8 y ss.), allí con referencia a "los tratados éticos". Confróntese con *Ética Eudemia* II 1, 1219b 2; *Ética Nicomaquea* I 6, 1098a 16 y ss. (Schütrumpf 2012: 349).

desobedezcan y contra quienes desde el exterior intenten cometer injusticias contra ellos); además, cierta abundancia de bienes para que puedan [1328b 10] satisfacer tanto las necesidades propias como las de la guerra; en quinto lugar –aunque es lo primero–, el cuidado de los asuntos concernientes a lo divino, que llamamos "sacerdocio"; y el número seis –aunque en realidad es lo más necesario de todo– coincide con la decisión en torno a lo útil y lo justo entre unos y otros.[71]

En suma, puede decirse que estas son las funciones que [1328b 15] toda ciudad-Estado necesita: pues, tal como nosotros afirmamos, la ciudad-Estado no es cualquier agrupación, sino aquella que es autosuficiente para la vida, y si alguna de ellas faltara sería imposible que esta comunidad fuera en sentido estricto autosuficiente. Por lo tanto, la ciudad-Estado se compone necesariamente de tales funciones: en consecuencia, debe haber un grupo de campesinos [1328b 20] (que proveerán el sustento), los artesanos, el elemento combatiente, los propietarios de patrimonios, los sacerdotes y los jueces de los asuntos necesarios y útiles.

CAPÍTULO 9

Habiendo precisado todas estas cuestiones, queda por considerar si todos deben participar en común de todas estas tareas. Es por cierto posible que los mismos individuos cultiven todos [1328b 25] la tierra, ejerciten una técnica, deliberen y administren justicia. ¿O hay que suponer distintos grupos a cargo de cada una de las tareas mencionadas? ¿O acaso algunas de esas tareas deben ser propias de ciertos grupos, pero otras deben ser comunes?

Una misma regulación puede no ser válida para todo régimen político. En efecto, tal como dijimos, es posible que todos los individuos participen de todas las actividades,

[71] Las funciones aquí son seis, mientras que en IV 4, 1290b 38-1291b 2 son diez.

como también que no todos [1328b 30] participen de todas ellas, sino algunos de algunas. Esta variedad de modos es la que incluso hace distintos a los regímenes políticos, pues en las democracias todos participan de todo, mientras que en las oligarquías sucede lo contrario. Pero dado que examinamos precisamente lo concerniente al mejor régimen político, y este es aquel en conformidad con el cual la ciudad-Estado podría ser feliz en grado sumo, y en cuanto a [1328b 35] la felicidad que, según se ha dicho, es imposible que exista separadamente de la virtud, resulta evidente a partir de estas consideraciones que en la ciudad-Estado gobernada del modo más noble, aquella que posea hombres absolutamente justos (y no relativamente a algún supuesto), los ciudadanos no deben llevar una vida propia de trabajadores manuales ni de comerciantes (pues tal modo de vida es innoble y [1328b 40] contrario a la virtud), así como tampoco serán campesinos los que pretenden ser ciudadanos (pues deben gozar de tiempo libre para la formación de la virtud [1329a] y para las tareas políticas).[72]

Puesto que hay que contar también con el grupo de los guerreros y con el grupo de quienes deliberan sobre los asuntos útiles y deciden sobre las cuestiones de justicia, y dado que ambas parecen ser partes eminentes de la ciudad-Estado, ¿acaso hay que considerar también que estas funciones deben separarse entre sí [1329a 5] o bien hay que asignar ambas a los mismos individuos?[73] Esto

[72] El "tiempo libre" (*skholé*, "ocio") depende de estar libre de las actividades necesarias para la conservación de la vida: II 9, 1269a 35. Véase Platón, *Leyes* VIII 831c y ss. (refiere a este aspecto en II 6, 1265a 7). Sobre el tiempo libre en la mejor *politeía*, VII 5, 1326b 31, VII 14, 1334a 13-34. Aristóteles comparte en este punto un difundido ideal conservador (Schütrumpf IV: 375).

[73] La cuestión se retoma en VII 14, 1332b 12 y ss. "Ambas funciones" corresponden a los dos grupos: por un lado, los guerreros, por el otro, los individuos que deliberan y juzgan. Para esta oposición entre tareas militares y políticas, véanse VII 9, 1329a 30 y ss.; VII 10, 1329b 36 y ss.; VII 8, 1328b 22 y ss.; VIII 6, 1341a 8. En IV 4 se distinguen los individuos que deliberan y juzgan en dos grupos diferentes, lo cual se mantiene dentro de la tripartición institucional de IV 14-16 (Schütrumpf IV: 377).

también resulta evidente, porque en cierto modo hay que asignarlas a los mismos pero, de otro modo, a individuos diferentes. En la medida en que cada una de las funciones requiere un grado de madurez distinto, y una necesita de prudencia y la otra de fuerza, deben asignarse a individuos distintos. Pero en la medida en que es imposible que quienes son capaces de ejercer la fuerza y [1329a 10] de oponer resistencia permanezcan siempre como gobernados, en este sentido deben asignarse a los mismos individuos. En efecto, quienes son dueños [*kúrioi*] de las armas son también supremos [*kúrioi*] a la hora de decidir la permanencia o no del régimen político. Por lo tanto, la alternativa que queda consiste en conferir ambas facultades a los mismos individuos, aunque no al mismo tiempo sino, tal como se halla ordenado por naturaleza, que la fuerza pertenezca a los más jóvenes mientras que la prudencia a los más ancianos. [1329a 15] De este modo resulta útil y justo que se hallen distribuidos ambos grupos; así esta división procede conforme a la dignidad.[74]

Pero sin duda también debe haber propiedades entre estos. Los ciudadanos deben contar necesariamente con buenos recursos, y solo estos son ciudadanos. Pues el grupo dedicado al trabajo manual no participa de la ciudad-Estado, como tampoco ningún otro grupo [1329a 20] que no sea artesano de la virtud. Y esto es claro también por el principio fundamental del mejor régimen político: necesariamente la felicidad debe darse acompañada de virtud, y no se dice que una ciudad-Estado es feliz considerando solo una parte de ella, sino atendiendo a todos los ciudadanos. Pero es evidente también que estos deben ser los propietarios, precisamente si es [1329a 25] necesario que los campesinos sean esclavos o periecos o bárbaros.[75]

[74] En la mejor *politeía*, los jóvenes guerreros son gobernados mientras que los viejos (ex guerreros) gobiernan: VII 14, 1332b 35 y ss. Sobre la "dignidad" (*axía*, "valor" o "mérito"), véanse VII 4, 1326b 15; III 5, 1278a 19 y ss. Confróntese con Platón, *República* IV 434a y ss. (Schütrumpf IV: 382).

[75] Aristóteles se refiere principalmente a la propiedad de la tierra.

Entre los grupos enumerados, queda por mencionar el de los sacerdotes. También es evidente el ordenamiento que les toca. No hay que establecer como sacerdotes ni a los campesinos ni a los trabajadores manuales, pues corresponde que los dioses sean honrados por ciudadanos. Y puesto que se ha dividido el grupo de los ciudadanos en dos [1329a 30] partes, a saber, el grupo de los portadores de armas y el grupo encargado de deliberar, conviene conferir el culto a los dioses a aquellos que se han retirado por su edad y merecen reposo: habría que asignarles a ellos los servicios sacerdotales.[76]

En suma, se ha hablado de los grupos sin los cuales no podría constituirse una ciudad y de aquellos que son partes de la ciudad-Estado: [1329a 35] por un lado, las ciudades deben contar necesariamente con campesinos, artesanos y todo el grupo de los jornaleros, pero auténticas partes de la ciudad-Estado son los portadores de armas pesadas y los encargados de la deliberación; y cada una de estas tareas está separada de las otras, unas de modo permanente y otras por turnos.

CAPÍTULO 10

No parece ser un conocimiento actual ni reciente, para quienes [1329a 40] reflexionan filosóficamente acerca del régimen político, que la ciudad-Estado debe dividirse en grupos y que uno debe encargarse del combate y otro de la agricultura. [1329b] En efecto, en Egipto sucede así aún hoy, y lo mismo ocurre en Creta. Respecto de Egipto, como dicen, así lo legisló Sesostris, y en Creta Minos. Antigua también parece ser la organización de las [1329b 5] comidas en común:

En las ciudades-Estado de Grecia tal propiedad era tradicionalmente un privilegio de los ciudadanos.

[76] Véase VII 8, 1328b 12. Tal como en el *Político* de Platón (290c y ss.), los sacerdotes se hallan excluidos de las responsabilidades estrictamente políticas: IV 15, 1299a 17. Se traza así una clara línea divisoria entre las esferas política y religiosa (Schütrumpf IV: 385).

las de Creta surgieron durante el reinado de Minos, mientras que las de Italia son mucho más antiguas que aquellas. En efecto, afirman los relatos de quienes habitan allí que un cierto Ítalo llegó a ser rey de Enotria, y de él tomaron su nombre los ítalos, en lugar de ser llamados "enotrios", y de él [1329b 10] recibió también la denominación de "Italia" esa península de Europa que se halla precisamente entre el golfo de Escila y el golfo lamético, y ambos distan uno de otro medio día de camino. Por cierto, dicen lo siguiente, a saber, que Ítalo hizo que los enotrios pasaran de nómades a campesinos, y estableció para ellos [1329b 15] otras leyes y fue el primero en instituir las comidas en común. Por ello también aún hoy en día algunos conservan de aquel el uso de las comidas en común y algunas de sus leyes. Alrededor de Tirrenia habitan los ópicos, llamados antes como ahora con el apelativo de "ausones", mientras que en torno a Yapigia y al mar jónico [1329b 20] viven los cones, en la zona llamada Siritis; y los cones eran también enotrios por linaje. Así pues, allí ha surgido el ordenamiento de las comidas en común, pero la división en grupos de la población de ciudadanos procede de Egipto (en efecto, el reinado de Sesostris es muy anterior en el tiempo al de Minos).

Asimismo, debe considerarse [1329b 25] que también las otras instituciones fueron descubiertas muchas veces a lo largo de mucho tiempo, más aun, innumerables veces: en efecto, es probable que el uso mismo enseñara lo necesario, por un lado, y luego, una vez que tuvieron esto asegurado, es razonable que se inclinaran hacia el refinamiento y el lucro. En consecuencia, también debe creerse que en los asuntos relativos al régimen político sucede [1329b 30] lo mismo.[77] La prueba de que todo esto es de antigua data la proporciona el caso de Egipto. En efecto, se cree que estos son los más antiguos en organizarse políti-

[77] Véanse *Acerca del cielo* I 3, 270b 19; *Meteorológicos* I 3, 339b 27-30; *Metafísica* Λ 8, 1074b 10-13. Los primeros hallazgos deben ser descubiertos de nuevo debido a las inundaciones de los tiempos primordiales: Platón, *Leyes* III 677a 4 y ss.; *Timeo* 23a-b; *Critias* 109d y ss. Véase II 5, 1264a 2 (Schütrumpf IV: 399).

camente, y siempre han tenido leyes y organización política. Por ello, debe hacerse uso suficiente de lo dicho e intentar buscar lo que ha pasado desapercibido.[78] [1329b 35]

Así pues, se ha dicho anteriormente que el territorio debe ser de aquellos que poseen armas pesadas y participan de la ciudadanía; también se ha dicho por qué razón los campesinos deben distinguirse de estos, y qué tamaño es conveniente que tenga el territorio y qué cualidades debe tener. Hay que hablar, en primer lugar, acerca del modo de distribución de la tierra y, respecto de los campesinos, hay que decir quiénes [1329b 40] y cómo deben ser. Debemos tratar acerca de ello puesto que decimos que la propiedad de la tierra no debe ser común a todos (como han dicho algunos), sino que debe llegar a ser común por el uso [1330a] tal como sucede entre los amigos;[79] y además, puesto que decimos que a ninguno de los ciudadanos le debe faltar el sustento.

A propósito de las comidas comunitarias, todos tienen en común el parecer de que son útiles para las ciudades-Estado bien organizadas; la razón por la cual también nosotros compartimos dicho parecer la expondremos más adelante.[80] Todos los ciudadanos deben [1330a 5] tomar parte en ellas, pero no es fácil que los pobres logren contribuir por sus propios medios con la cantidad fijada y a la vez mantener, por otra parte, su casa.

Además, los gastos concernientes a los dioses son comunes a toda la ciudad-Estado. Por lo tanto, es necesario que el territorio sea dividido en dos partes, una debe ser común y la otra [1330a 10] privada, y cada una de ellas

[78] 1329b 34: rechazamos la conjetura de Lambinus adoptada por Ross (*heureménois*) a favor de la lección de los manuscritos (*eireménois*).

[79] La solución de que la propiedad debe ser privada y a la vez estar disponible para el uso de otros aparece delineada en II 5 (1263a 29-40) como alternativa al comunismo de matriz platónica. Se trata de una propuesta que había sido llevada a cabo ya en Tarento (VI 5, 1320b 9-11) (Schütrumpf 2012: 350).

[80] No tenemos un desarrollo puntual del problema indicado en el texto transmitido. Para la organización de las mesas comunes en la mejor *politeía*, véase VII 12.

debe a su vez dividirse en dos: de la tierra común, una parte debe ser para los servicios consagrados a los dioses y la otra para subsidiar las comidas en común; respecto de la tierra de privados, una parte debe estar cerca de las fronteras y la otra junto al recinto urbano, para que, habiendo asignado a cada uno [1330a 15] dos lotes, todos tengan parte en ambos lugares. De este modo la distribución es igual y justa, y proporciona una organización más compacta para las guerras contra los vecinos. Pues allí donde este asunto no se organiza de este modo, unos se despreocupan de las hostilidades contra los vecinos, mientras que otros se preocupan demasiado y más allá de su justo límite.[81] Por ello, [1330a 20] en algunas ciudades existe una ley que prohíbe a los que ocupan tierras limítrofes participar en conjunto de la deliberación relativa a las guerras contra los vecinos, bajo la suposición de que su interés particular no los dejaría decidir correctamente.

Así pues, por las causas mencionadas anteriormente, es necesario que el territorio se divida de este modo. En cuanto a los que principalmente cultivan la tierra, si debe ser conforme a [1330a 25] nuestros deseos,[82] serán esclavos, pero que no sean todos de la misma procedencia ni tengan un carácter animoso (pues solo así serían útiles para el trabajo y a la vez seguros, en tanto no se rebelarían); en segundo lugar, es preferible que sean periecos bárbaros, de características naturales iguales a las ya mencionadas. De estos, aquellos que trabajen en tierras privadas deben ser propios de quienes [1330a 30] poseen los patrimonios, mientras que aquellos que trabajen en tierras comunes deben ser comunes. De qué modo deben usarse los esclavos y por qué razón es mejor prometer a todos los esclavos la libertad como recompensa, lo diremos más tarde.[83]

[81] Confróntese con Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso* I 120, 2; II 20, 4; 21, 3. Véanse las palabras de admonición de Pericles al pueblo ateniense en II 62, 3.

[82] *Kat'eukhén*: VII 4 1325b 36.

[83] No hay rastros de tal investigación en lo que nos llegó de la *Política*.

CAPÍTULO 11

Ya se ha dicho antes que, en la medida de lo posible, la ciudad-Estado debe estar igualmente comunicada tanto con la tierra firme como con el mar y [1330a 35] todo el territorio. Pero hay que desear que la ubicación de la ciudad que por sí misma se halle favorecida por la suerte se establezca con la vista puesta en cuatro cosas.[84] La primera en orden de necesidad se refiere a la salud: en efecto, las más saludables son aquellas ciudades que tienen una inclinación hacia el Este y hacia los vientos que soplan desde el Levante. Luego, las que [1330a 40] están mejor reparadas del viento del norte, pues son de inviernos más agradables.

Además, la ubicación debe ser buena en relación con las acciones políticas y [1330b] militares. Así pues, desde el punto de vista militar, conviene que sea de fácil salida para los habitantes de la ciudad, pero difícil de acceder y de asediar para los enemigos; conviene que cuente con abundancia de canales y corrientes de agua, pero si no, se ha descubierto un medio de satisfacer esta demanda a través de la construcción [1330b 5] de tanques amplios y grandes para las aguas de lluvia, de manera que en guerra nunca les falte para cuando trabajen la tierra.

Puesto que hay que preocuparse por la salud de los habitantes, esto implica que el lugar geográfico esté en cierta posición y cierta orientación, pero en segunda instancia deben servirse de aguas saludables, y [1330b 10] el cuidado de este factor no debe ser secundario; pues las cosas que más a menudo usamos para el cuerpo, esas son las que en mayor medida contribuyen a la salud, y el poder de las aguas y de los vientos es de tal naturaleza.[85] Por eso mismo, para las ciudades-Estado sensatamente ubicadas (si tales corrientes de agua [1330b 15] no son todas semejan-

[84] 1330a 36: elegimos el *pròs hautén* de los manuscritos frente a la conjetura de Ross (*prosánte*). 1330a 37: deshacemos la conjetura de Richards adoptada por Ross (*kat'eukhén*) para volcarnos a la tradición de los códices (*katatugkhánein*).

[85] Hipócrates, *Sobre las aguas, los vientos y los lugares* 7, 1; 15, 5.

tes ni todas igualmente amplias), deben estar separadas las aguas para la alimentación y las destinadas a otro uso.

Acerca de los lugares fortificados, no conviene lo mismo a todos los regímenes políticos. Por ejemplo, la ciudadela fortificada en la altura [*akrópolis*] es propia de la oligarquía y la monarquía, mientras que una fortificación uniforme es democrática; por su parte, aristocrático no es ninguno de los dos modos, [1330b 20] sino, antes bien, la fortificación de varios lugares.

La disposición de las casas privadas se considera más agradable y más útil para otras actividades si tiene un trazado regular (según la innovadora modalidad de Hipódamo), pero para la seguridad militar se considera mejor el modo contrario, como en la época antigua.[86] [1330b 25] En efecto, aquella disposición era de difícil entrada para los extranjeros y complicada de explorar para los atacantes. Por ello, debe participar de ambas condiciones. Lo cual es de hecho posible si se organiza la cuestión del mismo modo que algunos campesinos llaman "viñas compactadas",[87] sin extender a toda la ciudad el trazado regular, sino por sectores y según los lugares. [1330b 30] En efecto, de este modo el territorio estará bien organizado para la seguridad tanto como para el aspecto ornamental.

En cuanto a las murallas, aquellos que las desaconsejan para las ciudades-Estado que reivindican para sí la virtud conciben el asunto de una manera demasiado anticuada, sobre todo cuando ven refutadas por los hechos a las ciudades que se vanagloriaban de ello.[88] Puede que

86 Véase II 8, 1267b 23.

87 Se trata de viñas plantadas una junto a la otra, en formación compacta, en lugar de disponerlas en series regularmente separadas (*LSJ*).

88 Nueva referencia a Platón bajo la tercera persona del plural: aquí se alude principalmente a *Leyes* VI 778d y ss. (confróntense con VI 779b; V 745b; VIII 848d y ss.). Para la cuestión de la ausencia de murallas en Esparta, Jenofonte, *Helénicas* VI 5, 28 (también en Élide, III 2, 27). Véase también Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso* VII 77, 7; II 39, 1. La referencia a "la refutación por los hechos" apunta a la batalla de Leuctra, en la que Esparta fue derrotada por Tebas: II 9, 1270a 33 (Schütrumpf IV: 420-421).

frente a enemigos semejantes, y no muy superiores [1330b 35] en número, no sea noble intentar preservarse apelando a la fortificación por medio de murallas. Pero también es posible y de hecho ocurre[89] que la superioridad de los atacantes sea mayor que la virtud de la mayoría de los hombres o de la que se puede encontrar en unos pocos; hay que suponer, entonces, si deben ser preservados y no sufrir males ni ultrajes, [1330b 40] que la más segura fortificación de las murallas es lo más adecuado para la guerra, especialmente teniendo en cuenta las invenciones actuales relativas a [1331a] proyectiles y la precisión de las máquinas de guerra.[90]

No considerar digno que las ciudades-Estado se hallen rodeadas de murallas es semejante a buscar un territorio expuesto a la invasión y quitar de alrededor los lugares montañosos; es también semejante a no tener paredes en las casas [1331a 5] particulares bajo la creencia de que sus habitantes serán por ello menos valientes. Sin embargo, no debe pasarse por alto lo siguiente, a saber, que para quienes cuentan con murallas alrededor de la ciudad-Estado es posible servirse de las ciudades de dos modos, tanto si tuvieran como si no tuvieran murallas, pero para los que no las poseen, ello no es posible. Si esto es sin duda [1331a 10] así, no solo hay que rodear la ciudad de murallas, sino que hay que ocuparse del asunto de manera tal que resulte conveniente tanto para embellecer el aspecto de la ciudad-Estado como para servir a las exigencias militares, no solo las ya conocidas sino las relativas a las invenciones actuales. En efecto, así como para los atacantes es objeto de preocupación por qué medios podrían sacar ventaja, del mismo modo [1331a 15] también para los que se defienden

89 1330b 37: adoptamos la lectura de los códices (*sumbaínei kaì endékhetai*) frente a la conjetura de Richards seguida por Ross (*sumbaínein endékhetai*).

90 Para las magistraturas necesarias en este caso, véase VI 8, 1322a 30 y ss. Aunque las murallas no sean sin más el criterio de individuación de una ciudad-Estado (III 3, 1276a 26; III 9, 1280b 13-15), Aristóteles las considera un factor importante y necesario.

algunas invenciones ya han aparecido, mientras que otras deben buscarse y profundizarse mediante la reflexión. Pues los enemigos ni siquiera intentarán iniciar un ataque contra los que se encuentren bien provistos de defensas.[91]

CAPÍTULO 12

Puesto que el conjunto de los ciudadanos debe hallarse distribuido en mesas comunes, y como las murallas deben estar emplazadas de acuerdo con una división por puestos [1331a 20] de vigilancia y torres a intervalos y lugares oportunos, resulta claro que esto sugiere organizar algunas de las mesas en común en tales puestos de guardia. Uno podría sin duda ordenar estos asuntos de la siguiente manera.

Respecto de las construcciones consagradas a los dioses y de las mesas comunes integradas por los magistrados supremos, corresponde [1331a 25] que se ubiquen en un mismo lugar geográfico que sea apropiado –a menos que una ley o algún oráculo procedente de la divinidad pítica requiera que estén separados–. Tal lugar sería aquel que tuviera la posición adecuada para la manifestación de la virtud y que estuviera más fortificado que las partes vecinas de la ciudad.[92]

Debajo de este lugar geográfico [1331a 30] conviene disponer el establecimiento de una plaza del mercado tal como la que se halla establecida en Tesalia y que llaman "libre", un mercado que debe estar liberado de los productos en venta y al que no debe entrar ningún trabajador manual, ni campesino, ni ninguna persona semejante (a menos que

[91] Confróntese con VII 6, 1327a 41 y ss. Véase Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso* I 93, 6.

[92] Platón, *Leyes* III 681e; V 738b y ss.; V 745b y ss.; VII 778c y ss. Para el doble criterio –estético y pragmático–, véase VII 11, 1330b 31. 1331a 29: seguimos la versión recogida por Lord (p. 268, nota 48) ([*thésin te ékhei pròs tèn tês aretês epipháneian*] en lugar de la lectura ofrecida por Ross [*epipháneián te ékhei pròs tèn tês théseos aretén*]).

sean convocados por los magistrados).[93] El lugar podría ser [1331a 35] agraciado si los ejercicios gimnásticos de los más viejos también estuvieran emplazados allí. Pues corresponde que también este orden se halle regulado por edades, y que algunos magistrados traten con los más jóvenes, y que los más ancianos estén junto con los gobernantes. En efecto, la presencia ante los ojos de los gobernantes [1331a 40] produce en grado sumo el auténtico respeto y temor propio de los hombres libres.[94] Respecto del mercado de productos, debe ser distinto [1331b] y estar separado de este sitio, y debe ser un lugar geográfico conveniente para el transporte de las mercancías enviadas por mar y de todos los productos de la región.[95]

Como el grupo de los ciudadanos[96] se divide en sacerdotes y magistrados, conviene que las comidas en común de los sacerdotes [1331b 5] tengan lugar en las inmediaciones de los edificios sagrados. Aquellas magistraturas que toman a su cargo los asuntos relativos a contratos, denuncias, citaciones judiciales y lo vinculado a toda otra administración por el estilo, así como la supervisión del mercado y la llamada "administración del centro urbano", deben estar ubicadas cerca de la plaza del mercado o de algún lugar común de reunión, [1331b 10] y que tal lugar esté junto al mercado necesario –consideramos que este último es para las actividades correspondientes a la satisfacción de las necesidades, mientras que el mercado mencionado más arriba debe servir para el tiempo libre.

Es conveniente que se reproduzca el orden mencionado también a propósito del campo.[97] Pues también allí es ne-

[93] También en Platón (*Leyes* VI 778c) los templos se hallaban emplazados cerca del mercado. Sobre esta plaza del mercado de carácter "libre", véase Jenofonte, *Ciropedia* I 2, 3 y ss. (Schütrumpf IV: 434).

[94] Véase VII 4, 1326b 16. Confróntese con *Retórica* II 6, 1384a 34-b1. Jenofonte, *Agesilao* 5, 7, *Ciropedia* I 2, 5.

[95] Confróntese con Platón, *Leyes* VII 778c.

[96] 1331b 4: Newman conjetura, seguido por Ross, un *proestós* que rechazamos a favor de los manuscritos, que presentan *plêthos*.

[97] 1331b 13: corregimos a Ross (*nenemêsthai*) con la opción del manuscrito Π^2 (*memimêsthai*).

cesario, para la vigilancia, que haya puestos de guardia y mesas comunes [1331b 15] para los magistrados que unos denominan "guardias forestales" y otros, "administradores rurales"; y además, los templos deben estar distribuidos a lo largo del territorio, algunos dedicados a los dioses y otros en honor a los héroes.

Pero demorarse ahora en describir y hablar con exactitud sobre tales cuestiones es inútil. Pues no es difícil concebir tales asuntos, sino, antes bien, llevarlos a cabo: [1331b 20] pues hablar de ello es tarea del deseo, pero que acontezca está sujeto al azar. Por eso, dejemos ahora de lado cualquier tratamiento adicional en torno a tales cuestiones.

CAPÍTULO 13

A propósito del régimen político mismo, debe decirse cuáles y qué tipo de hombres componen la ciudad-Estado que pretende ser dichosa y [1331b 25] bien gobernada. Pues dos son los elementos en los que consiste para todos lo bueno, y estos son, por un lado, establecer correctamente el objetivo y el fin de las acciones y, por el otro, encontrar las acciones que conduzcan a tal fin.[98]

Es posible que estas cosas desentonen entre sí o, por el contrario, que se hallen a tono. En efecto, unas veces [1331b 30] el objetivo está bien establecido, pero cometen errores a la hora de actuar para alcanzarlo; otras veces aciertan con todos los medios, pero el fin está mal elegido; y otras veces se equivocan en ambas cosas. Lo mismo sucede a propósito de la medicina: en efecto, a veces los médicos no juzgan correctamente qué cualidad debe tener un cuerpo sano, [1331b 35] ni tampoco alcanzan a encontrar los medios que producen el fin propuesto por ellos. En las técnicas tanto como en las ciencias deben dominarse

[98] Confróntese con *Ética Eudemia* II 9, 1227b 19-22; *Ética Nicomaquea* VI 10, 1142b 23-26.

ambos momentos, es decir, el fin y las acciones que conducen a tal fin.[99]

Asimismo, resulta manifiesto que todos aspiran a la vida buena y a la felicidad, aunque para algunos existe la posibilidad de lograr esos anhelos [1331b 40] y para otros no, por causa de alguna circunstancia fortuita o por su naturaleza (pues la vida buena requiere también de ciertos recursos, en menor medida para quienes [1332a] están en mejores condiciones, y más para quienes están peor); otros, por su parte, desde un principio no buscan correctamente la felicidad, aun teniendo la posibilidad de alcanzarla.

Puesto que lo que nos proponemos es considerar el mejor régimen político, y este es aquel de acuerdo con el cual la ciudad-Estado se gobernaría del mejor modo, y como estaría mejor [1332a 5] gobernada bajo un régimen en el que fuera posible que la ciudad alcanzase en grado sumo la felicidad, es claro que no debe pasarse por alto en qué consiste la felicidad.[100]

Afirmamos –y lo hemos precisado en los tratados de ética, si es que alguno de aquellos argumentos nos es de utilidad ahora– que la felicidad es un acto y una realización de la virtud completa, y no bajo ciertas condiciones sino absolutamente.[101] Y me refiero con "bajo ciertas condiciones" a lo necesario, [1332a 10] mientras que por "absolutamente" entiendo lo bello; esto sucede, por ejemplo, a propósito de las acciones justas: las reparaciones y los castigos justos parten de la virtud, pero son necesarios, y realizan lo bue-

[99] Véanse III 12, 1282b 14; IV 1, 1288b 10. Para la analogía con la medicina, II 8, 1268b 35; III 11, 1281b 40-42; III 15, 1286a 11 y ss.; III 17, 1287a 32-37. Confróntese con Platón, *Leyes* 962a (Schütrumpf IV: 445).

[100] Aristóteles se ha ocupado de esto ya en VII 1-3 (retomado en VII 8, 1328a 37 y ss.).

[101] La misma definición en VII 8, 1328a 10. Traducimos "realización" por *khrêsis*, que literalmente es "uso", "puesta en práctica". Para tal concepción de la felicidad, véanse *Ética Eudemia* II 1, 1219b 2 y ss. y *Ética Nicomaquea* I 10, 1100a 4 y ss.: en este contexto, "virtud completa" debe tomarse como realización acabada de una existencia humana, que incluye una adecuada posesión de los bienes exteriores, es decir, aquellos que dependen del azar (Schütrumpf IV: 447).

no solo en tanto necesario –pues sería preferible que ni el hombre ni la ciudad-Estado necesitaran de tales medidas–, mientras que las acciones dirigidas a [1332a 15] obtener honores y riquezas son las más bellas de modo absoluto. Por un lado, lo primero implica la elección[102] de cierto mal, mientras que las acciones del segundo tipo son contrarias, pues proporcionan la fuente y el origen de los bienes.[103] Y un hombre bueno lidiaría noblemente con circunstancias tales como la pobreza, la enfermedad y otras desgracias, pero la dicha [1332a 20] presupone condiciones contrarias a estas –ya que también se ha determinado en los tratados de ética que el hombre bueno es de tal manera que por su práctica de la virtud para él son buenas las cosas absolutamente buenas;[104] y es claro también que los usos que de ellas haga serán necesariamente buenos y bellos en sentido absoluto–. Por ello los seres humanos consideran también que la felicidad [1332a 25] se debe a los bienes exteriores, como si tocar la cítara de modo bello y brillante se pudiera atribuir antes al instrumento que a la técnica del citarista.

Por lo tanto, algunos de los elementos mencionados deben estar presentes necesariamente, mientras que otros debe proveerlos el legislador. Por ello, aspiramos a que la ciudad-Estado se halle constituida de acuerdo con nuestros deseos respecto de aquellos bienes sobre los cuales es supremo el azar (pues consideramos [1332a 30] que es supremo sobre lo que la ciudad-Estado debe necesariamente tener a disposición).[105] Sin embargo, que la ciudad-Estado

[102] 1332a 17: Optamos por el manuscrito (*haíresis*) antes que por la conjetura de Sepúlveda retomada por Ross (*anaíresis*).

[103] Los castigos y las reparaciones que establece el derecho son buenos condicionalmente, en tanto equivalen a elegir causar un mal con un propósito que, por más bueno que sea, es siempre bueno dentro de la necesidad de elegir el mal menor, mientras que lo incondicionalmente bueno apunta a ser causa incondicionada de bienes desde el punto de vista de la virtud completa.

[104] *Ética Eudemia* VIII 3, 1248b 26-1249a 14; *Ética Nicomaquea* III 6, 1113a 15 y ss.

[105] 1332a 30: trabajamos a partir de la lectura de los códices (*tèn tês póleos sústasin*) y no de la conjetura del propio Ross (*tē tês póleos sustásei*). Seguimos a Lord en la suposición de que se abre una laguna en la parentética después del *gár* y también en la reconstrucción de sentido que propone (1984: 268, nota 54; 218).

sea buena no es obra del azar, sino del saber y de la decisión. Pero una ciudad-Estado ciertamente es buena en la medida en que los ciudadanos que participan del régimen son buenos: y en nuestro caso todos los ciudadanos participan del régimen político. En consecuencia, hay que investigar lo siguiente, a saber, cómo un hombre [1332a 35] llega a ser bueno. En efecto, aunque es posible que los ciudadanos en su conjunto sean buenos aun cuando no lo sea cada uno de ellos individualmente, esto último es lo preferible: que cada uno sea bueno individualmente hace que todos sean buenos en conjunto.

Ahora bien, los seres humanos llegan a ser buenos y virtuosos por tres causas, y estas tres son la naturaleza, el hábito y la razón. En primer lugar, uno debe haber [1332a 40] nacido como ser humano, y no como ninguno de los otros seres vivos, y así también tener ciertas cualidades del cuerpo y del alma. Pero en relación con ciertas características [1332b] la condición de nacimiento no ayuda, pues los hábitos las hacen cambiar: efectivamente, existen algunas cualidades, ambivalentes por su naturaleza, que a través de los hábitos se inclinan hacia lo peor o hacia lo mejor.[106] Los animales viven principalmente conforme a la naturaleza, y algunos pocos también según los hábitos, pero el ser humano lo hace también según la razón, dado que solo él posee razón. En consecuencia, en él estos tres elementos deben [1332b 5] estar a tono unos con otros.[107] Muchas veces, de hecho, contra sus costumbres y contra su naturaleza los seres humanos actúan conforme a la razón, si los persuaden de que es mejor.[108]

Ya precisamos antes qué condiciones naturales deben poseer los ciudadanos que van a estar en manos del le-

[106] *Ética Eudemia* I 1, 1214a 19-21; *Ética Nicomaquea* X 10, 1179b 20 y ss.; I 10, 1099b 9.

[107] VII 15, 1334b 9 y ss.

[108] Sobre la pregunta por la relación entre educación y razón (*lógos*), véanse VII 15, 1334b 9; VIII 3, 1338b 4.

gislador; lo demás será ya obra de la educación. Pues los seres humanos aprenden algunas cosas [1332b 10] acostumbrándose a ellas, mientras que otras las aprenden por escuchar lecciones.[109]

CAPÍTULO 14

Puesto que toda comunidad política se compone de gobernantes y gobernados, sin duda hay que examinar lo siguiente, a saber, si gobernantes y gobernados deben cambiar o deben ser los mismos de por vida. Pues resulta manifiesto que también habrá que adecuar la educación [1332b 15] a esta alternativa.[110] Sin embargo, si unos y otros fueran tan diferentes entre sí como consideramos que se diferencian los seres humanos respecto de los dioses y de los héroes (desde un principio, por una amplia superioridad en cuanto al cuerpo, y también en cuanto al alma), de manera que resultara indiscutible y manifiesta la [1332b 20] superioridad de los gobernantes sobre los gobernados, está claro que sería mejor que gobernantes y gobernados fueran los mismos de una vez y para siempre.[111] Pero puesto que esto no es fácil de asumir, ni tampoco es posible que los gobernantes sean tan diferentes de los gobernados como dice Escílax que lo son los reyes en India, resulta manifiesto que por muchas razones [1332b 25] es necesario que todos tomen parte por igual en gobernar y en ser gobernados alternadamente.[112] Pues la igualdad debe valer por igual para quienes son semejantes, y es difícil que un régimen político permanezca si ha sido constituido al margen de la

[109] Confróntese con *Ética Nicomaquea* I 1, 1095a 2; I 2, 1095b 4-6.

[110] Véase III 4, 1277a 16.

[111] I 2, 1261a 39; III 13, 1284a 3-11; también I 5, 1254b 34 y ss. Aristóteles tiene a mano presumiblemente a Platón, *Político* 301d-e, 303b (Schütrumpf IV: 470-471).

[112] En el contexto del mejor régimen, esto implica que los guerreros, que al principio son gobernados, luego acceden al gobierno cuando superan cierta edad (Schütrumpf IV: 471).

justicia.[113] Pues de parte de los gobernados estarán todos los que habitan el campo, que se hallan bien dispuestos a tramar revueltas, y es imposible que [1332b 30] el grupo que integra el cuerpo cívico gobernante sea tan numeroso como para vencer a todos ellos.

Sin embargo, es por cierto indiscutible que los gobernantes deben distinguirse de los gobernados. Así pues, el legislador debe examinar cómo serán tales distinciones y cómo participarán del gobernar y ser gobernados. Y ya se ha hablado antes acerca de esto.[114] En efecto, la [1332b 35] naturaleza ha proporcionado la distinción, haciendo que todo aquello que sea lo mismo en cuanto al género tenga un elemento más nuevo y otro más viejo, respecto de los cuales corresponde que los primeros sean gobernados y los segundos gobiernen; en efecto, nadie se indigna de ser gobernado en su juventud, ni considera que es superior, especialmente si va a recibir a cambio su retribución cuando alcance a su vez [1332b 40] la edad correspondiente.[115]

En consecuencia, en un sentido hay que decir que gobernantes y gobernados son los mismos, pero en otro sentido, que son distintos. De manera que es necesario que también la educación sea en un sentido la misma, pero en otro sentido, [1333a] diferente. En efecto, afirman que quien pretende gobernar bien debe primero ser gobernado. Ahora bien, el poder, tal como se ha dicho en los primeros discursos, unas veces es en beneficio del que domina y otras, de quien es dominado.[116] Respecto de estos, decimos que el primero es propio del vínculo despótico, mien-

[113] VI 1302a 7. Confróntese con Platón, *Leyes* III 692b; VI 752c. La justicia en cuestión es de carácter proporcional.

[114] VII 9, 1329a 2 y ss.

[115] "Naturaleza": véanse VII 9, 1329a 14; VII 17, 1337a 1; VII 15, 1334b 24 y ss. 1332b 36: adoptamos la conjetura de Leonardo Bruni (*diaíresin*), relegada por Ross, quien prefiere *haíresin*. En el mismo renglón, corregimos la conjetura de Ross (*autò tò*) por la lección del manuscrito Π^2 (*autò tô*).

[116] Véase principalmente III 6, 1278b 32 y ss. Los dominados son tema de I 4-7. La distinción entre poder despótico y político se presenta como corrección de Platón, *Leyes* VI 762 (Schütrumpf IV: 474-475).

tras que el segundo [1333a 5] es propio del gobierno sobre hombres libres.[117] Y en cuanto a los mandatos, en algunos casos no importa cuáles acciones se ordenan sino el fin que se persigue. Por ello, es recomendable que los hombres libres jóvenes realicen ciertas tareas que parecen ser serviles. Pues respecto de lo bueno y lo malo, las acciones no difieren tanto por sí mismas como por su fin, por [1333a 10] aquello en virtud de lo cual se llevan a cabo.[118]

Puesto que decimos que la virtud del ciudadano y del gobernante es la misma que la del mejor hombre, y como el mismo individuo debe ser primero gobernado y después gobernante, el legislador debe ocuparse de que los hombres lleguen a ser buenos, considerando a través de qué prácticas esto es posible y cuál es [1333a 15] el fin de la mejor vida.[119]

Se han distinguido dos partes del alma, de las cuales una tiene la razón por sí misma, mientras que la otra no la tiene por sí misma, pero tiene la capacidad de escuchar a la razón.[120] A ambas decimos que pertenecen las virtudes de acuerdo con las cuales se dice que un hombre es bueno de algún modo, pero a la hora de decir en cuál de estas partes reside en mayor medida el fin, no está poco claro cómo deben [1333a 20] proceder quienes trazan las distinciones del modo que nosotros recomendamos.[121] En efecto, lo peor existe siempre en vista de lo mejor, y esto es igualmente evidente tanto en lo que concierne a la técnica como en lo referente a la naturaleza. El elemento mejor es aquel

[117] I 7, 1255b 16-18.

[118] Aristóteles parece trabajar a partir de Platón, *Leyes* XI 919d y ss.

[119] Sobre la identidad entre el buen hombre y el ciudadano en el mejor régimen, véanse III 4, 1276b 35 y ss.; III 5, 1278a 40 y ss.

[120] Las dos partes son las que corresponden al alma racional (*lógon ékhon*) y a la irracional (*álogon*). Para la concepción de las dos partes del alma, I 5, 1254b 3; *Protréptico* B 23; B 60. Para la parte irracional que "escucha a la razón", *Ética Nicomaquea* I 13, 1102b 13-1103a 1; Ética Eu*femia* II 1, 1219b 26-31; VII 7, 1149a 25 y ss. (aplicado al ánimo, *thumós*) (Schütrumpf IV: 478).

[121] *Ética Nicomaquea* I 13, 1102a 26 y ss. Para este procedimiento que avanza sobre la base de divisiones (*diairéseis*), véase *Ética Nicomaquea* VI 1, 1139a 5.

que se halla a su vez dividido en dos, del modo en que solemos dividirlo, pues un aspecto de la razón es propio de la acción y el otro, de la teoría.[122] [1333a 25] Así pues, resulta claro que es necesario dividir del mismo modo también esta parte del alma. Y diremos que las acciones están en una relación análoga: aquellas que corresponden por naturaleza a la mejor parte deben ser preferibles para quienes sean capaces de alcanzar todas o al menos dos de ellas.[123] Pues para cada individuo lo preferible debe ser siempre lo más alto que le sea posible alcanzar.

Todo modo de vida [1333a 30] se divide en trabajo y ocio, y en guerra y paz, y entre los asuntos que involucran acciones, algunos se dirigen hacia lo necesario y útil, mientras que otros apuntan hacia lo bueno. Respecto de tales asuntos, la elección debe ser la misma que para las partes del alma y para las acciones: es decir, la guerra existe en virtud de la paz, las ocupaciones [1333a 35] existen en vista del tiempo libre y, así también, las cosas necesarias y útiles existen para las cosas nobles.

Por lo tanto, el político debe legislar apuntando a todas estas cosas, tanto en el caso de las partes del alma como de sus respectivas acciones, pero más aun debe hacerlo respecto de las mejores cosas y las que se presentan como fines. Y debe proceder del mismo modo en relación con las divisiones concernientes a los modos de vida [1333a 40] y sus actividades.[124] Pues uno debe ser capaz de llevar adelante ocupaciones y de combatir, pero es preferible, antes bien, pasar la vida en la paz y en el tiempo libre; uno debe

[122] División entre intelecto práctico y teorético (*noûs praktikós y theoretikós*): *Acerca del alma* III 10, 433a 13-15; *Tópicos* VI 6 145a 15; *Metafísica* α1, 993b 20 y ss.; E1, 1025b 18-26. Véase la disputa de VII 2, 1324a 26 y ss.; VII 3, 1325a 16 y ss. (Schütrumpf IV: 481).

[123] Existen tres tipos posibles de acciones: *dos* corresponden a las partes del alma que poseen la razón, la facultad teorética y la facultad racional práctica (= prudencia, *phrónesis*), mientras que la tercera es *una* de las partes del alma que no posee la razón: la parte que sin poseer la razón puede escucharla (IV: 483).

[124] 1333a 41: leyendo *diairéseis* con los manuscritos en lugar de la versión de Coraes seguida por Ross (*hairéseis*).

ser capaz también de cumplir acciones [1333b] necesarias y útiles, pero son preferibles, no obstante, las acciones nobles. En consecuencia, deben educarse en vista de estos objetivos desde que son niños y en todas las otras edades que requieran educación.

Los griegos que actualmente tienen la reputación de estar gobernados [1333b 5] del mejor modo y los legisladores que instituyeron estos regímenes políticos no parecen organizar los asuntos concernientes al régimen apuntando al fin más excelente, ni tampoco parecen organizar las leyes y la educación con la vista puesta en todas las virtudes, sino que se inclinaron ordinariamente hacia lo que creen que es útil y más ventajoso. [1333b 10] En condiciones similares, también algunos de los que escribieron posteriormente manifestaron la misma opinión: en efecto, al elogiar el régimen político de los lacedemonios celebraban el objetivo del legislador, puesto que todo fue legislado en vista de la dominación y de la guerra.[125] Lo cual es fácilmente refutable de acuerdo con la razón, y ha sido refutado [1333b 15] recientemente por los hechos.[126] Pues así como la mayoría de los seres humanos envidian al que domina despóticamente sobre muchos (porque llega a contar con una gran cantidad de recursos que dependen de la buena fortuna), del mismo modo también Tibrón –tanto como cada uno de los otros que escribieron acerca de este régimen– manifiestamente celebraba al legislador de los lacedemonios, puesto que dominaban a muchos por hallarse entrenados [1333b 20] en los peligros. Sin embargo, ahora que los lacedemonios ya no cuentan con el dominio resulta claro que no son felices y que el legislador no es bueno.[127] Además, esto es ridículo, si es cierto que aun permaneciendo fieles a las leyes de este y no habiendo ningún obstáculo para poner en práctica dichas leyes se perdieron la posibilidad de vivir noblemente.[128] [1333b 25] Tampoco tienen una concepción correcta en relación con el tipo de dominio que el legislador debe honrar expresamente: pues el poder ejercido sobre libres es más noble y de mayor virtud que el poder despótico.[129] Además, no debe considerarse feliz a una ciudad-Estado ni elogiarse a un legislador por lo siguiente, a saber, porque ha entrenado a sus ciudadanos en la conquista para [1333b 30] dominar a los vecinos. En efecto, ello ocasiona un gran perjuicio, pues está claro que aquel de los ciudadanos que tenga esta capacidad tendrá que intentar dedicarse a ello, para poder gobernar su propia ciudad-Estado. Precisamente esto es lo que los lacedemonios reprochan a su rey Pausanias, aun cuando gozara de tan alta estima.[130]

[125] Para la crítica de la unilateralidad de la educación espartana, véanse VII 15 (1334a 40-b 5) y VIII 4 (1338b 11 y ss.).
[126] Confróntese con VII 11, 1330b 34; II 9, 1270a 33.
[127] 1334a 2-10.

Sin duda, en tales argumentos [1333b 35] y leyes no hay nada propio del político y por tanto no resultan útiles ni verdaderos. Pues los mejores bienes son los mismos tanto en particular como en común, y es necesario que el legislador los imponga en las almas de los seres humanos. Respecto del ejercicio relativo a la guerra, no debe practicarse en función de lo siguiente, a saber, para reducir a la esclavitud a quienes no son dignos de ella, sino, antes bien, en primer lugar para que ellos mismos no [1333b 40] sean

[128] Esparta es una forma de buen gobierno (*eunomía*) en la medida en que los ciudadanos obedecen las leyes, pero no es un buen gobierno desde el punto de vista del contenido material de sus leyes (IV 8, 1294a 4-7).
[129] Confróntese con VII 3, 1325a 24-27; I 5, 1254a 25-27.
[130] Sobre la base de la identidad de objetivos entre ciudad-Estado e individuo, la ideología de la acumulación de poder imperial justifica las ansias de dominio de los ciudadanos más poderosos. "Los vecinos" son vecinos *griegos*, respecto de quienes Aristóteles presupone que no están destinados a ser dominados despóticamente (1334a 2) (como sí los bárbaros de Asia, según VII 7) sino que se conciben como iguales (1324a 36). El dominio despótico de una ciudad-Estado sobre otra equivalente es una transgresión de la igualdad del mismo modo que lo es el poder excesivo de un ciudadano en el interior de la ciudad-Estado (VII 3, 1325a 36-b 10). La actitud de los espartanos respecto de su rey es homóloga a la que se denuncia como incoherente en VII 2, 1324b 32-36: quieren un gobierno justo para sí mismos, pero no se preocupan por lo justo en las relaciones interestatales con otras ciudades-Estado (Schütrumpf IV: 493-494).

esclavizados a manos de otros; luego, para que busquen la hegemonía con la vista puesta en el beneficio de los gobernados, y no en el dominio despótico sobre [1334a] todos; y en tercer lugar, para esclavizar a quienes son dignos de ser esclavos.[131]

Los hechos tanto como los discursos testimonian que el legislador debe ocuparse en mayor medida de que la organización de asuntos tales como la guerra y toda otra disposición legislativa se hallen ordenados con la vista puesta en el ocio y en [1334a 5] la paz. Pues la mayoría de estas ciudades-Estado se preservan mientras están en guerra, pero caen en la ruina una vez que han logrado el dominio; efectivamente, como el hierro, pierden el temple cuando viven en paz. Y el responsable es el legislador, por no haberlos educado para ser capaces de disfrutar del tiempo libre.[132] [1334a 10]

CAPÍTULO 15

Puesto que para los seres humanos el fin parece ser el mismo tanto en común como en particular, y como es necesario que el mismo principio se aplique tanto al mejor hombre como al mejor régimen político, resulta manifiesto que ambos deben contar con las mismas virtudes. En efecto, tal como se ha dicho a menudo, el fin de la guerra

[131] Consideraciones principalmente dirigidas contra los proyectos imperiales de Atenas y de Esparta, líderes de las dos ligas hegemónicas que polarizaron la historia griega durante el siglo V a. C. (Liga de Delos; Liga del Peloponeso). Sobre el tópico de la relación despótica entre Atenas y sus aliados en tiempos de la hegemonía imperial, véanse Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, I 96, 1; 97, 1; Platón, *Critias* 112d; *Constitución de los Atenienses* § 24, 1 y ss.; *Retórica* 1396a 17-20. Confróntese con Isócrates, *Sobre la paz* 95, 96, 98, 99. Para la posibilidad de ejercer un poder justo sobre otras poblaciones, VII 2, 1324b 27, 1324b 41-1325a 5 (Schütrumpf IV: 495).

[132] Véase II 9, 1271a 41 y ss. La educación en el ocio implica inculcar la disposición a servirse correctamente del tiempo libre, pero también a desarrollar las actividades necesarias como para que los ciudadanos "no pierdan el filo" en tiempos de paz (VII 15, 1334a 16-22).

es la paz, y el del trabajo [1334a 15] es el ocio. Aquellas virtudes útiles en vista del ocio y de sus pasatiempos se practican en ocasiones en el ocio y otras veces en el trabajo.[133] Hay que contar con muchos de los bienes necesarios para que sea posible tener tiempo libre. Por ello, corresponde que la ciudad-Estado sea moderada, valiente y constante, pues como reza el proverbio [1334a 20] "no hay ocio para los esclavos", y aquellos que no son capaces de afrontar peligros con valentía son esclavos de quienquiera que los ataque. Asimismo, se requiere valentía y constancia para el trabajo, filosofía para el tiempo libre y moderación y justicia en ambos casos, pero en mayor medida para cuando se vive en paz y con tiempo libre, [1334a 25] pues mientras que la guerra obliga a los hombres a ser justos y moderados, la buena suerte y el disfrute del ocio en tiempos de paz los vuelve arrogantes.[134] Así, necesitan de la mayor justicia y moderación quienes parecen actuar del mejor modo y disfrutar de todas las gratificaciones de la dicha, tal como aquellos [1334a 30] que viven en las islas de los bienaventurados –si es que existen, tal como afirman los poetas–.[135] De hecho, estos necesitarán en grado sumo de la filosofía, la moderación y la justicia, en la medida en que disfrutan del ocio en medio de la abundancia de tales bienes.

[133] Sobre ocio/tiempo libre (*skholé*) y pasatiempo (*diagogé*): VIII 3, 1338a 10 y ss.; VII 17, 1336a 40.

[134] Se refiere a la filosofía de manera genérica como ejercicio de la virtud intelectual, en el sentido de II 5, 1263b 40; véase II 7, 1267a 10-12. Para esta alusión a cierta eticidad de la guerra, II 9, 1270a 5 y ss. De todos modos, no se trata sin más de una elección libre de tales virtudes en una práctica ética en sentido estricto, sino de utilizar tales virtudes para preservar la supervivencia de la *pólis* (no su "vida buena"): compárese con *Leyes* II 667a; III 698b-c. Véase Heródoto, *Historia* VII 102, 1, donde se dice que los griegos supieron compensar con virtud su originaria pobreza económica (Schütrumpf IV: 503).

[135] Para las "islas de los bienaventurados" como concepto helénico para la vida de ultratumba: Hesíodo, *Los trabajos y los días* 170-173; Píndaro, *Olímpica* II, 68-77. Confróntese con Platón, *Gorgias* 523b, 524a, 526c; *Banquete* 179e, 180b; *República* VII 540b; Aristóteles, *Protréptico* B 43 (Schütrumpf IV: 506).

Así pues, es por ello manifiesto por qué la ciudad-Estado que pretende ser feliz y buena debe participar de estas [1334a 35] virtudes. Pues si es vergonzoso no ser capaz de servirse de lo bueno, más todavía lo será no ser capaz de servirse de ello en el tiempo libre, así como también es vergonzoso demostrar ser buenos en tiempos de ocupaciones y en guerra pero mostrarse serviles cuando viven en la paz y en el ocio. Por ello, deben ejercitarse en la virtud, pero no como lo hace la [1334a 40] ciudad-Estado de los lacedemonios. Estos no se distinguen de los demás por no considerar importantes los mismos bienes que el resto, [1334b] sino por considerar que estos bienes se obtienen a través de un determinado tipo de virtud. Pero puesto que consideran que estos bienes y el disfrute de ellos es algo de mayor importancia que la práctica de las virtudes [...]; [...][136] y por causa de ella, resulta evidente a partir de lo dicho; pero hay que investigar ahora lo siguiente, a saber, cómo y a través de qué medios se logra esto. [1334b 5]

Cuando anteriormente trazábamos ciertas divisiones, llegamos a la conclusión de que se necesita naturaleza, hábito y razón.[137] Respecto de estos elementos, ya fue precisado anteriormente qué cualidades naturales es conveniente que tengan los ciudadanos, pero falta considerar si deben ser educados a través de la razón antes que por medio de los hábitos. Pues ambos elementos deben estar a tono el uno con el otro conforme a la mejor consonancia; [1334b 10] en efecto, la razón puede haberse equivocado respecto del mejor fin, como también de modo semejante los individuos pueden haber sido mal conducidos por el hábito.[138] Sin duda, primero es evidente lo siguiente, a saber, que como sucede con las otras cosas, el nacimiento se da a partir de un principio, y el fin de cualquier principio es, a su vez, principio de otro fin ulterior; pero la razón y la inteligencia constituyen el fin de nuestra naturaleza, de manera que es [1334b 15] en vista de ellos que debe predisponerse el surgimiento y el cuidado de los hábitos.[139] Luego, así como el cuerpo y el alma son dos, vemos también que hay a su vez dos partes del alma –la irracional y la que posee la razón– y las disposiciones que pertenecen a estas son dos en número, de las cuales una es el deseo y la otra el entendimiento, pero tal como el cuerpo [1334b 20] es anterior al alma según el orden de la génesis, así también la parte irracional es anterior a la que está dotada de razón.[140] Pero esto es también manifiesto, pues los arrebatos del ánimo, los deseos y además el apetito están presentes en los niños ya desde que nacen, mientras que el razonamiento y el entendimiento son de tal naturaleza que se desarrollan a medida que crecen.[141] Por ello, en primer lugar y necesariamente, el cuidado [1334b 25] del cuerpo debe ser anterior al del alma, y primero debe preocuparse por el deseo; pero el cuidado del deseo debe proceder en vista del entendimiento, y el del cuerpo debe organizarse en vista del alma.

[136] Grave laguna textual. Nos abstenemos de ensayar reconstrucciones.

[137] VII 7, 1327b 19 y ss.

[138] Para que uno se vuelva bueno, debe ser bien conducido tanto en los hábitos (*Ética Nicomaquea* I 2, 1095b 4) como en la correcta elección del bien (*Ética Nicomaquea* X 10, 1180a 5-8). Para la consonancia (*sumphonía*) y la disonancia (*diaphonía*) en el hombre bueno y en el malo, véase *Ética Nicomaquea* IX 4, 1109a 15-18 (Schütrumpf IV: 508).

[139] Aristóteles presupone a Platón, *Fedro* 245d. Así lo testimonia *Ética Nicomaquea* III 7 (1113b 17-19), donde se elucida que el hombre es principio de sus acciones tanto como de sus hijos. En rigor, el auténtico punto de partida es la unión sexual entre los padres (VII 16, 1334b 29-31; Platón, *Leyes* IV 721a y ss.), por ello resulta tan importante disponer de las mejores condiciones para tal principio: *Leyes* VI 775e 2-4. Para el fin como punto de partida de un fin ulterior: *Ética Nicomaquea* I 1, 1094a 9 y ss.; *Sobre las partes de los animales* I 5, 645b 30-32 (Schütrumpf IV: 508).

[140] Para deseo (*hórexis*) y entendimiento (*noûs*): *Ética Eudemia* II 10, 1225b 24-37; *Ética Nicomaquea* VI 2, 1139a 17-b 5. Véase III 16, 1287a 28-32. El *noûs* corresponde aquí con la razón (*lógos*) de III 4, 1277a 6. Para cuerpo y alma en relación de anterioridad según la génesis, *Protréptico* B 17. Lo anterior por naturaleza es lo que viene después en el orden de la génesis: I 2, 1253a 19 (Schütrumpf IV: 509).

[141] *Ética Nicomaquea* VI 12 1143b 7-9; *Sobre la reproducción de los animales* II 3, 736b 3-5. Confróntese con I 13, 1260 a 13 y ss.

CAPÍTULO 16

Si el legislador debe velar desde un principio para que los cuerpos de los individuos criados estén en la mejor condición posible, primero [1334b 30] debe ocuparse de la unión sexual de hombre y mujer, cuándo y qué tipo de individuos deben concretar la relación matrimonial entre sí. Debe legislarse a propósito de esta relación con la vista puesta en los individuos mismos y en el tiempo de su vida, para que lleguen juntos en el mismo momento a la edad madura y sus capacidades no desentonen, [1334b 35] y no ocurra que uno sea capaz de engendrar pero la otra no, ni tampoco que esta lo sea, pero el hombre no (pues estas situaciones provocan conflictos y diferencias entre ellos). Luego, debe legislarse a propósito de la sucesión de los hijos, ya que los hijos no deben quedar demasiado atrás en cuanto a las edades de sus padres (los más ancianos [1334b 40] no se benefician ya de la gratificación que procede de los hijos, mientras que los hijos tampoco se benefician ya de la ayuda de sus padres), ni tampoco deben estar demasiado cercanas [1335a] las edades, pues acarrea muchas dificultades: en efecto, los individuos casi coetáneos de sus padres les tienen menos respeto, y esta cercanía generacional es responsable de causar disputas en torno a la administración de la casa. Además, volviendo de aquí al punto donde comenzamos, debe legislarse de manera que los cuerpos de los recién nacidos [1335a 5] se adecuen a la voluntad del legislador.[142]

No hay dudas de que todas estas condiciones pueden llevarse a cabo con una sola medida. Puesto que, hablando de la mayoría de los casos, el límite de edad para la procreación se fija en un máximo de 70 años (para los hombres) y de 50 (para las mujeres), la edad de comienzo de la unión sexual debe ser tal que [1335a 10] puedan llegar a su término dentro de tales tiempos.

La unión sexual de dos jóvenes resulta perniciosa en vista de la procreación de los hijos: efectivamente, en to-

[142] El "punto donde comenzamos" es 1334b 29.

dos los animales la condición de los jóvenes es incompleta, más proclive a engendrar hembras y de figura más pequeña, de modo que necesariamente debe ocurrir lo mismo también para los seres humanos.[143] Prueba de ello es que en todas aquellas [1335a 15] ciudades en cuyo territorio se halla extendida la práctica de que los jóvenes se unan sexualmente con las jóvenes, los cuerpos son imperfectos y pequeños. Además, las mujeres jóvenes sufren más en los partos y muchas de ellas mueren. Por ello, incluso algunos afirman que el oráculo que recibieron los trecenios como respuesta se debió a la razón de que muchos recién nacidos morían por haber [1335a 20] sido entregadas como esposas las hijas más jóvenes, y no por lo referente a la recolección de las cosechas.[144] Además, también en vista de la moderación conviene que se entreguen en matrimonio las hijas mayores, pues se cree que son más intemperantes las mujeres que practicaron relaciones sexuales de jóvenes. También a propósito de los cuerpos de los varones se supone que se perjudican en cuanto a su crecimiento si mantienen relaciones sexuales cuando todavía el semen se está desarrollando, [1335a 25] pues también aquí se halla fijado un cierto tiempo, pasado el cual ya no resulta pleno. Por ello corresponde que se acoplen las unas en torno a los 18 años de edad y los otros, alrededor de los 37, o que se aparten poco de ese ideal: así, la unión tendrá lugar en el momento en que los cuerpos estén en su plenitud, [1335a 30] y llegará a su término cuando cese la procreación en el momento oportuno para ambos. Y además, la sucesión de los hijos (si, razonablemente, el nacimiento ocurre ensegui-

[143] Aristóteles remite a los animales para las condiciones de la reproducción ya en II 3 (1262a 21-24) y para las primeras fases de la nutrición en VII 17 (1336a 5) y en I 8 (1256b 7-15). Sobre los desarrollos biológicos incompletos, véanse *Investigación acerca de los animales* V 14, 545a 30; IX 1, 582a 17. La elucidación del sexo en los recién nacidos es tema de *Sobre la reproducción de los animales* IV 2 (Schütrumpf IV: 518).

[144] El oráculo habría sido: "no hagáis surcos en tierra joven". Aristóteles recomienda no tomarlo en su sentido literal, es decir, agrario (Schütrumpf IV: 520).

da después del matrimonio) tendrá lugar cuando los hijos estén llegando a su plenitud y cuando el padre haya alcanzado los 70 años de edad.[145] [1335a 35]

Así pues, ya se ha hablado acerca del momento en que debe llevarse a cabo la unión; en cuanto a la estación del año, debe seguirse el momento en que la mayoría lo practica –adecuadamente– hoy en día, fijando que las relaciones sexuales tengan lugar en invierno.[146] Además, los padres deben atender lo que dicen de la procreación los médicos y los expertos en ciencias naturales. [1335a 40] Pues los médicos se refieren adecuadamente a los momentos oportunos de los cuerpos de los progenitores, mientras que los expertos en ciencias naturales hablan adecuadamente a propósito de los vientos, elogiando [1335b] los vientos del norte antes que los del sur.[147]

Respecto de qué cualidades corporales podrían ser de utilidad para los que nazcan, hay que hablar más detenidamente en las reflexiones acerca de la regulación de los niños, pero por ahora es suficiente con exponerlo a grandes rasgos.[148] El estado físico [1335b 5] de los atletas, en efecto, no resulta útil ni en vista de la disposición adecuada para la política, ni en vista de la salud, ni de la procreación, ni tampoco es útil una condición corporal que requiera demasiados cuidados y esté mal dispuesta para los esfuerzos, sino la intermedia entre estas. La disposición corporal de los progenitores debe estar templada en los esfuerzos, pero no en los esfuerzos violentos, ni tampoco en un tipo exclusivo de esfuerzos, como sucede con el estado físico de los atletas, sino en los relacionados [1335b 10] con las prác-

145 "Plenitud de los cuerpos": para respetar la máxima expuesta en *Sobre la reproducción de los animales* II 1, 733a 2. Confróntese con Platón, *República* V 459b y ss. Para la regulación espartana de la eugenesia, acorde con este principio de plenitud, véase Jenofonte, *Constitución de los Lacedemonios* 1, 4. "Sucesión de los hijos", es decir, el momento en que los hijos toman el lugar de los padres, convirtiéndose a su vez en punto de partida de una nueva generación.

146 *Investigación acerca de los animales* V 8, 542a 20-b 1.

147 Vientos: véase VII 11, 1330a 38.

148 "A grandes rasgos" traduce *túpos*, lit.: "boceto", "bosquejo".

ticas propias de los hombres libres.[149] Es necesario que tanto los hombres como las mujeres cuenten con estas características en la misma medida.

Las mujeres embarazadas deben cuidar también de sus cuerpos; no deben permanecer inactivas ni llevar una dieta frugal, lo cual es fácil de lograr para el legislador si ordena que cada día lleven a cabo una procesión para llevar sus ofrendas a las divinidades [1335b 15] que corresponde rendir culto por los nacimientos de los niños.[150] Sin embargo, en cuanto a la mente de las embarazadas, corresponde lo contrario del cuerpo, es decir que pasen el tiempo sin preocupaciones. En efecto, es evidente que los que nacen obtienen sustento a partir de la que los tuvo, tal como las plantas respecto de la tierra.[151]

Acerca de la exposición o de la crianza de los que nazcan, una ley debe ordenar que no se críen [1335b 20] niños deformes, y exponer un niño bajo pretexto de tener abundancia de hijos es algo que prohíbe el orden tradicional;[152] pues debe limitarse la cantidad de los nacimientos, y si por ciertas relaciones sexuales se conciben algunos más allá del límite, debe procederse a la interrupción del embarazo antes de que surjan la percepción y la vida: pues el límite entre lo que es sagrado y lo que no lo es [1335b 25] se determinará sobre la base de la sensación y de la vida.[153]

149 1335b 11: leemos *eleuthéron* con los manuscritos P^1 Γ, en desmedro de la variante que Ross incorpora (*eleutherion*).

150 Sigue a Platón, *Leyes* VII 789e.

151 *Sobre la generación y la corrupción* II 4, 740a 25 y ss.; II 8, 335a 10.

152 Acerca de la exposición, véase Platón, *República* V 459d y ss., 461c y ss.

153 Sobre el control de la natalidad entre los ciudadanos, véanse II 6 1265a 39 y ss.; II 7, 1266b 10. Además de la exposición de los recién nacidos, otro de los métodos para controlar la natalidad era en Grecia la interrupción de los embarazos, para lo cual se utilizaban principalmente ciertas plantas. La formulación de un principio ético-religioso para respetar a la hora de practicar los abortos se enuncia en términos de lo "sagrado" (*hósion*), en tanto marca el límite con un crimen de sangre como el filicidio. Para la percepción, la vida y el embrión, véanse *Sobre la generación de los animales* V 1, 779a 19-21, 778b 32; II 3, 736a 30; *Sobre las partes de los animales* IV 5 678b 2; *Investigación acerca*

Ya se ha determinado para el hombre y para la mujer el comienzo de la edad en que es conveniente que comience la unión sexual. Debe determinarse también por cuánto tiempo corresponde que cumplan con la tarea de la procreación; pues los descendientes de padres de edad más avanzada (tal como los de padres demasiado jóvenes) nacen imperfectos [1335b 30] en sus cuerpos y en sus mentes, y los hijos de los ancianos nacen débiles. Por ello, debe determinarse como límite para la procreación el tiempo de máxima plenitud de la mente, que en la mayoría de los casos es en torno a los 50 años, la misma que algunos poetas han mencionado al calcular la edad según períodos de siete años.[154] En consecuencia, debe evitarse que nazcan los niños engendrados [1335b 35] una vez pasados los cuatro o cinco años de la edad fijada.[155] Por el tiempo que les resta vivir, debe ser manifiesto que hombres y mujeres practican el sexo entre sí para la salud o por algún otro motivo por el estilo.

En torno a las relaciones extramatrimoniales, considérese principalmente que es reprobable mostrarse intimando de cualquier manera con otra o con otro, siempre que la persona esté [1335b 40] casada y reciba ese nombre. Si

de los animales IX 4, 584b 1 y ss.; IX 3, 583b 31 y ss. (Schütrumpf IV: 533-536).

[154] Solón § 27 (edición Bergk). Dentro de esta segmentación de las edades, tal fase equivale a la séptima edad del ser humano, a los 49 años.

[155] Lo cual presupone la práctica de abortos. Platón permite relaciones sexuales por fuera de los fines de la procreación, pero a condición de que el fruto de tales relaciones no salga a la luz: véase la expresión de *República* V 461c, referente a "no traer a la luz" (*eis phôs*) el fruto del amor de quienes no están habilitados para procrear. Sócrates se expresa de manera oscura cuando pide esconderlos (*katakrúptein*) en un lugar no mencionado ni manifiesto (460 c). Véase Platón, *Timeo* 19a 1 y ss. Aristóteles quiere impedir que en su ciudad-Estado sean criados los niños que no tengan acabadamente desarrolladas sus capacidades corporales y espirituales, pues la formación de los futuros ciudadanos (1332b 8) exige una apropiada disposición natural, que luego ha de perfeccionarse a través de la gimnasia (VIII 4, 1338b 38 y ss.) Por ello los niños con malformaciones de nacimiento son inadecuados. "Una vez pasados los 4 o 5 años de la edad fijada": Aristóteles se refiere a hombres de más de 54 o 55 años de edad (Schütrumpf IV: 528-529).

alguien es descubierto haciendo algo por el estilo durante el tiempo habilitado para la procreación, que sea castigado con una deshonra [1336a] proporcional a la falta cometida.

CAPÍTULO 17

Una vez que los hijos han nacido, debe creerse que es de gran importancia, en relación con la capacidad del cuerpo, qué tipo de alimentación reciban. Se muestra con evidencia, tanto para quienes investigan otros seres vivos [1336a 5] como para aquellas comunidades étnicas que se preocupan por inculcar la inclinación a la guerra, que una alimentación rica en leche resulta en grado sumo apropiada, y una libre de vino es apropiada durante las enfermedades.

Además, conviene también que lleven a cabo todos aquellos movimientos que les sean posibles a tales edades. Para evitar distorsiones de los miembros a causa de su laxitud, [1336a 10] incluso hoy algunas comunidades étnicas hacen uso de ciertos instrumentos mecánicos, diseñados para rectificar tales cuerpos. Y conviene que ya desde niños se los acostumbre al frío, pues esto resulta útil para la salud y para las acciones militares. Por eso, en muchos de los pueblos bárbaros [1336a 15] es costumbre sumergir a los recién nacidos en un río helado, en algunos, y en otros cubrirlos con poca ropa (como entre los celtas). En todos aquellos asuntos en los que es posible adquirir costumbres, es mejor acostumbrarlos ya desde el comienzo, pero progresivamente. A causa de su calor, la disposición física de los niños resulta naturalmente apta para ser [1336a 20] ejercitada en la resistencia al frío.

Así pues, respecto de la primera edad de los niños conviene ocuparse de este modo, o al menos de un modo similar. Respecto de la edad que va hasta los 5 años, durante la cual no conviene todavía introducir ningún tipo de aprendizaje ni de esfuerzos obligados (para que no se obstaculice el crecimiento), [1336a 25] deben realizar movimientos que sirvan para evitar la pereza corporal. Debe proveerse a esto

a través de diferentes actividades y por medio de juegos. Pero los juegos no deben ser impropios de personas libres y no deben implicar esfuerzos agotadores ni tampoco ser demasiado blandos.

En cuanto a qué relatos y mitos deben [1336a 30] escuchar los de esta edad, debe ser objeto de cuidado de los magistrados a los que se denomina "reguladores de niños".[156] Pues todas estas medidas deben preparar desde el vamos el camino para las ocupaciones posteriores; por ello, los juegos deben ser en su mayoría imitaciones de aquellas actividades a las que habrán de aplicarse en el futuro. Aquellos que en las *Leyes* prohíben los gritos y los llantos de los niños no [1336a 35] los desaconsejan correctamente, pues son convenientes para todos en vista de su crecimiento; de algún modo, producen un ejercicio para los cuerpos, pues la retención del aire produce fuerza en quienes realizan trabajos pesados, y lo mismo ocurre también en el caso de los niños cuando lloran.[157]

Los reguladores de niños deben examinar sus pasatiempos, especialmente [1336a 40] para que estén lo menos posible en compañía de esclavos. Para esta edad (que va hasta los 7 años) la crianza debe tener [1336b] lugar necesariamente en casa. Así, es razonable esperar que también a esa edad adquieran algún hábito indigno de los hombres libres a partir de lo que escuchen o de lo que vean. Así pues, en términos generales, el legislador debe desterrar de la ciudad-Estado los discursos indecentes más que cualquier otra cosa:[158] pues por no tener escrúpulos en decir ciertas [1336b 5] obscenidades se está próximo también a llevarlas a cabo; y especialmente debe desterrarlo de los jóvenes, para que no digan ni escuchen nada por el estilo. Pero si alguno dice o hace abiertamente algunas de las cosas prohibidas, en caso de que sea un individuo libre que todavía no está habilitado para reclinarse en las comidas en común, debe castigárselo con deshonras y [1336b 10] golpes, pero en caso de que supere esta edad, debe castigárselo con deshonras indignas de un hombre libre, a causa de su comportamiento servil.

Puesto que desterramos la práctica de hablar de tales asuntos, resulta manifiesto que también debemos hacerlo respecto de la contemplación de pinturas o discursos vergonzosos. Así pues, debe ser objeto de cuidado para los gobernantes que ninguna estatua ni pintura sea imitación [1336b 15] de tal clase de acciones (a excepción de los festivales de cierto tipo de dioses, a quienes la ley habilita a ciertas burlas).[159]

Además de estas cuestiones, la ley permite que los que tengan la edad suficiente rindan culto a los dioses en beneficio de ellos mismos, de sus hijos y de sus mujeres. Y debe legislarse que los más jóvenes no asistan a los entretenimientos en versos yámbicos ni a las comedias, [1336b 20] antes de que alcancen la edad en que se les permita compartir bebidas embriagantes, y luego la educación los hará totalmente inmunes a los daños que proceden de espectáculos semejantes.[160]

Pues bien, hasta el momento hemos expuesto este problema de pasada. Luego debemos detenernos a precisarlo más, planteando, primero, la cuestión de si debe [1336b 25] o no debe legislarse en este sentido, y luego cómo se debe.[161] Para la presente ocasión, hemos hecho mención del tema en la medida de lo necesario.

[156] Véase IV 15, 1300a 4. Para tal tipo de tarea, Platón, *Protágoras* 320c y ss.; *Gorgias* 523a y ss. y *República* III 377b.

[157] Platón, *Leyes* VII 791e-792e.

[158] *Aiskhrología*: para la misma prohibición del lenguaje obsceno, véase *Ética Nicomaquea* IV 14, 1128a 22 y ss. (Platón, *República* III 395e; *Leyes* XI 934e).

[159] Véase Platón, *República* III 401b. Las divinidades a las que se refiere son Dionisos y Deméter (*Poética* 4, 1449a 11), en homenaje a las cuales se llevaban a cabo representaciones trágicas y cómicas en Atenas.

[160] *Poética* 4, 1448b 32; 9, 1451b 14 y ss.; 5, 1449a 32-35, b 7-9. Debe tenerse a la vista el texto de *República* III 403e, que describe los efectos de la ebriedad (*méthe*). Véanse *Banquete* 176e; *Leyes* VI 775b, II 666a y ss.

[161] En lo que se conserva del texto de la *Política* no encontramos precisiones sobre este punto.

En efecto, quizás Teodoro, el actor de tragedias, no ha expresado mal lo que queremos decir: pues no dejaba nunca que nadie saliera a escena antes que él, ni siquiera ninguno de los actores vulgares, bajo la creencia de que los espectadores hacen propio [1336b 30] lo primero que escuchan. Lo mismo sucede a su vez tanto en las relaciones entre seres humanos como en los tratos referidos a las cosas, pues desarrollamos una predilección por todas nuestras primeras impresiones. Por ello, es necesario sustraer a los niños de todo lo malo, principalmente todo aquello que trae consigo vicio o maldad.

Una vez transcurridos los primeros 5 [1336b 35] años, durante dos años (hasta los 7) deben pasar a asistir a las lecciones que deberán aprender más adelante. Hay dos edades en las que debe dividirse la educación: la que va de los 7 hasta la pubertad y, a su vez, la que va desde la pubertad hasta los 21. Pues los que [1336b 40] dividen las etapas en semanas no se expresan mal en términos generales, pero debe seguirse la división de la naturaleza (pues [1337a] toda técnica y educación tienden a completar lo que le falta a la naturaleza).[162]

Así pues, primero hay que investigar si debe crearse alguna regulación a propósito de los niños; luego, si conviene determinar su cuidado de manera común o de forma particular (que es lo que sucede actualmente en la mayoría de las ciudades-Estado); y, en tercer lugar, qué características debe tener esta regulación.[163]

[162] Para el tópico de que la educación y la técnica completan la naturaleza, véanse *Protréptico* B 13; *Física* II 8, 199a 15. Compárese con Platón, *República* I 341e y ss.; *Leyes* X 889d. Aristóteles prefiere dividir las edades según períodos de siete: de 1 a 7 años; de 7 a 14 y de 14 a 21.

[163] Aristóteles concluye con tres preguntas: 1) a la primera responde indirectamente en VIII 1, 1337a 14-16, cuando rechaza la práctica contemporánea de educación privada a criterio de los padres; 2) si la educación debe ser comunitaria o privada se responde en VIII 1, 1337a 22 y ss.; 3) sobre las características que debe tener esta regulación se comienza a responder en VIII 2, 1337a 34, pero no se termina de resolver en lo que nos quedó de la *Política* (Schütrumpf IV: 556).

LIBRO VIII

CAPÍTULO 1

Que el legislador debe ocuparse principalmente de la educación de los jóvenes nadie lo discutiría; pues en las ciudades-Estado donde esto no ocurre se perjudica a los regímenes políticos. Los ciudadanos deben ser educados de acuerdo con cada régimen.[1] En efecto, el carácter apropiado para cada régimen político suele preservar la constitución [1337a 15] y ya desde un comienzo es lo que eminentemente la produce, por ejemplo, el carácter democrático, una democracia, y el carácter oligárquico, una oligarquía, y siempre el mejor carácter es responsable del mejor régimen.[2] Además, para todas las capacidades y técnicas existen ciertos asuntos en los que deben ser previamente formados a través de ciertas actividades y preparados mediante el hábito, de manera que resulta claro [1337a 20] que también sucede lo mismo en las acciones de la virtud.

[1] Lo cual no es exclusivo del mejor régimen sino de todos. Véase V 9, 1310a 12-22. La función del legislador según Platón consiste en hacer mejores a los ciudadanos a través de la educación (*Gorgias* 515a y ss.; *Leyes* IV 710e-711c). "Jóvenes": Aristóteles piensa en niños mayores a los 7 años, que es la edad en la que dejan de permanecer en su casa (VII 17, 1336a 41-b 2) (Schütrumpf IV: 559).

[2] Confróntese con IV 4, 1242a 18; VI 1, 1317a 39. Aristóteles sigue de cerca la correspondencia entre *pólis* y alma de la *República* de Platón (compárese con III 397d y ss.). Véase Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso* II 61, 4. "Carácter" (*êthos*) y "educación" (*paideía*): VIII 5, 1339a 24; *Ética Nicomaquea* II 1, 1103a 17 y ss. (Schütrumpf IV: 559).

Puesto que para la ciudad-Estado en su conjunto el fin es uno solo, es evidente que necesariamente la educación debe ser una y la misma para todos, y que esta tarea debe ser comunitaria y no privada, tal como hoy en día cada uno se encarga personalmente de sus propios hijos y los instruye [1337a 25] en el aprendizaje particular que le parezca. Pero el entrenamiento para los asuntos comunes debe llevarse a cabo también en común. Al mismo tiempo, nadie debe creer que cada uno de los ciudadanos se pertenece a sí mismo, sino que todos pertenecen a la ciudad; en efecto, cada uno es parte de la ciudad-Estado, y el cuidado de cada parte apunta por naturaleza al cuidado del todo. [1337a 30] Podría elogiarse en este sentido a los lacedemonios, que ponen el mayor celo en la educación de los niños, y lo hacen como una tarea de la comunidad.[3]

CAPÍTULO 2

Resulta manifiesto que debe regularse la educación a través de la legislación y que debe realizarse como una tarea de la comunidad.[4] Pero no debe pasarse por alto en qué consistirá la educación y cómo deberán ser educados los niños. Actualmente, en efecto, [1337a 35] se discute acerca de estas tareas.[5] No todos creen que los jóvenes deben aprender las mismas cosas para alcanzar la virtud o el mejor modo de vida; tampoco es evidente si resulta más apropiada una formación en función del pensamiento o bien en vista del carácter del alma. La investigación que proceda sobre la base de la educación con la que tenemos contacto se revela confusa, y no está para nada claro si [1337a 40] los jóvenes deben ejercitarse en actividades útiles para la vida o bien deben hacerlo en aquellas que tienden a la virtud o hacia asuntos fuera de lo común –en efecto, todas estas alternativas tienen sus partidarios–.[6] Y en torno a los modos de educación en los asuntos concernientes a la virtud, no hay acuerdo [1337b] alguno, pues ya desde un comienzo no todos honran la misma virtud, de modo que es de esperar que difieran también en cuanto a cómo se debe implementar tal tipo de educación.[7]

Por su parte, es claro que deben ser instruidos en actividades útiles siempre que resulten indispensables; pero también es claro que no necesitan aprenderlas todas, porque existe una diferencia manifiesta entre las actividades propias de hombres libres [1337b 5] y las propias de no

[3] Aristóteles reconoce la preocupación de Esparta por la educación (IV 9, 1294b 21-25; *Ética Nicomaquea* I 13, 1102a 7-12; X 10, 1180a 24 y ss.), pero considera como deficientes los fines perseguidos y los resultados obtenidos (VII 2, 1324b 6-9; VII 14, 1333b 5-35; VIII 4, 1338b 9 y ss.) (Schütrumpf 2012: 352).

[4] VIII 3, 1338a 38 y VIII 4, 1338b 38.

[5] Para comprender la clave de tal desacuerdo habría que remitir al conflicto que en el siglo IV a. C. enfrentaba a dos escuelas antagónicas que se disputaban el ideal de formación integral del ser humano, la Academia de Platón y la escuela de retórica de Isócrates. Por un lado, Isócrates sostenía la necesidad de una pedagogía práctica, cuyas materias se vincularan con una utilidad política, que en vista de las necesidades del modo de vida participativo en las instituciones de la *pólis* debía incluir de manera privilegiada la maestría en las artes de la palabra. Platón, por otro lado, impugnaba la inclusión de la retórica dentro de su plan de estudios y apuntaba principalmente a un modelo de saber eminentemente teorético, tal como lo testimonia el programa de formación expuesto en la *República*, en el que el adolescente debía comenzar estudiando los primeros diez años disciplinas científicas tales como aritmética, geometría y astronomía, entre otras. Véanse Isócrates, *Antídosis*, 79-85, 261-269; *Contra los sofistas* 8-9; Platón, *República* 527b. El enfrentamiento entre Sócrates y los oradores en el *Gorgias* de Platón expresa de manera acabada este desacuerdo. Aristóteles interviene en este debate tempranamente, alineándose con su maestro en las filas de la filosofía contra los oradores de la escuela isocratea (confróntese con *Protréptico* B 22-23, 42-51).

[6] En torno a la educación subsiste el mismo desacuerdo que acerca de los modos de vida (compárese con VII 2, 1324a 25 y ss.). Sobre estas diferentes opiniones acerca de la educación véanse Platón, *Leyes* (VII 810e y ss.); Isócrates, *Busiris* 23. Los "asuntos fuera de lo común" (*tà perittá*) son contrarios a "lo útil": en *Ética Nicomaquea* VI 8, 1141b 3 se identifican con los objetos de investigación de Tales, Anaxágoras y otros investigadores presocráticos acerca de la naturaleza; confróntese con las disciplinas que menciona Isócrates en *Panatenaico* 26 y ss. y en *Antídosis* 261 y ss. Véanse Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* IV 7, 2 y ss.; Platón, *Protágoras* 318e; *República* VII 525c y ss.; *Leyes* XII 965b-967d (Schütrumpf IV: 566-568).

[7] Véase VIII 6, 1341a 8.

libres, y es claro que deben participar de aquellas actividades útiles que no transformen en un vulgar trabajador manual a quien participa de ellas. Y deben considerarse como una actividad vulgar toda técnica y aprendizaje que incapacite el cuerpo o la mente de los hombres libres [1337b 10] para los usos y las acciones de la virtud. Por eso llamamos "vulgares" a aquellas técnicas que proveen al cuerpo una peor condición, especialmente a los trabajos que se prestan a cambio de un salario; pues hacen que la mente carezca de tiempo libre y se degrade.[8]

Pero también es posible que, si bien no es servil estar en contacto hasta cierto punto con algunos [1337b 15] objetos propios del saber de los hombres libres, sin embargo, ocuparse asiduamente de ellos con excesiva exactitud está sujeto a los perjuicios mencionados. Tiene gran importancia también el propósito en vista del cual se actúa o se aprende: en efecto, aquello que se hace para uno mismo o para los amigos o en vista de la virtud no es indigno de un hombre libre, mientras que a menudo parecería que quien hace esto mismo para otros [1337b 20] actúa como un jornalero y un esclavo.[9] Así pues, tal como se dijo con anterioridad, los métodos de enseñanza actualmente admitidos son susceptibles de diversas interpretaciones.[10]

[8] "Vulgares" traduce *bánausoi*, que significa "trabajadores manuales". La posibilidad de que "trabajador manual" sea un insulto depende de una subestimación general hacia el trabajo manual propia del modo de producción esclavista de los antiguos griegos y también de la adopción de un ideal aristocrático por parte de Aristóteles: los trabajadores manuales no son ciudadanos del mejor régimen (III 5, 1278a 6-20; VII 9, 1328b 33 y ss.); el trabajo manual no tiene ni permite el acceso a la virtud ni a la felicidad (VII 9, 1328b 40; *Ética Eudemia* I 4, 1215a 25-31; Platón, *Leyes* VIII 846d y ss.). Véanse Jenofonte, *Apología de Sócrates* 29 y ss.; *Económicos* 4, 2-4 (Schütrumpf IV: 373).

[9] Véase en VIII 6, 1341b 10 y ss. Entre "los objetos propios del saber de los hombres libres" se hallan la gimnasia, la música y la pintura (VIII 3, 1337b 24 y ss., 1338a 23 y ss.). Sobre el fin por el cual actúan los hombres libres: VII 14, 1333a 7; VIII 6, 1341b 14 y ss. "Para sí mismos" (lo cual los diferencia de los esclavos, I 4, 1254a 13): confróntese con VIII 6, 1341b 11 (Schütrumpf IV: 571-572).

[10] 1337a 39 y ss.

CAPÍTULO 3

Generalmente, suelen ser educados en cuatro disciplinas: gramática, gimnasia, música y, en cuarto lugar, algunos añaden dibujo;[11] gramática y dibujo, [1337b 25] porque son útiles para la vida y tienen múltiples usos; gimnasia, porque hace que tiendan en conjunto hacia la valentía; y en cuanto a la música, podría ya plantearse una dificultad. En efecto, hoy en día la mayoría la practica como si la finalidad fuera el placer; pero aquellos que en un principio le asignaron un lugar en la educación lo hicieron porque la misma naturaleza no solo busca estar activa con rectitud, [1337b 30] como se ha dicho a menudo, sino también disfrutar dignamente del tiempo libre.[12] Este es el único principio fundamental de todo, y permítasenos hablar nuevamente al respecto.[13] Si se requiere por cierto de ambas cosas, pero lo más digno de elegir y lo que es fin en mayor medida consiste en tener tiempo libre antes que en estar atareado, hay que buscar aquello que deben realizar en su tiempo libre. No hay duda de que no debe ser jugar, [1337b 35] pues en ese caso el fin de nuestra vida necesariamente sería la diversión;[14] pero si esto es imposible, y se sirven de los divertimentos sobre todo en tiempos de actividades esforzadas (pues un individuo que realiza esfuerzos necesita descansar, y la diversión existe en vista del descanso, mientras que sucede que las ocupaciones se dan acompa-

[11] *Grammatiké* (lectura y escritura); *gumnastiké*; *mousiké* y *graphiké* (dibujo y pintura). Véanse Platón, *Protágoras* 325e y ss.; *República* II 376e y ss.; III 411e y ss.; VII 521d y ss.; *Leyes* VI 795d y ss.; para Esparta, Jenofonte, *Constitución de los Lacedemonios* 2, 1.

[12] Ocupaciones correctas (*askholeîn orthôs*) y empleo noble del tiempo libre (*skholázein kalôs*): la misma sentencia en *Investigación acerca de los animales* IX 12, 615a 25 y *Ética Nicomaquea* VIII 6, 1157b 16. Aristóteles presupone este principio en su análisis crítico de la constitución espartana: II 9, 1271a 41 y ss.; VII 14, 1334a 2 y ss. (Newman III: 511).

[13] De tales asuntos se trató en VII 14-15, especialmente VII 14, 1334a 2 y ss.

[14] Traducimos generalmente "diversión" o "divertimentos", aunque literalmente sería "juegos" (*paidiá*).

ñadas de esfuerzo y tensión), por esto deben introducirse diversiones [1337b 40] vigilando el momento oportuno para su práctica, como si se administraran en calidad de fármacos. Pues tal tipo de movimiento del alma constituye una relajación y un descanso a través del placer. Y se cree que dedicarse [1338a] al tiempo libre trae placer, felicidad y una vida dichosa. Lo cual no es posible para los que están atareados, sino para los que se dedican al tiempo libre, pues quien está ocupado lo está en vista de algún fin que presume que no tiene, mientras que la felicidad es un fin, [1338a 5] y todos creen que se da acompañada no de dolor, sino de placer. Sin embargo, dejan de estar todos de acuerdo a la hora de considerar qué tipo de placer acompaña a la felicidad, sino que cada individuo lo entiende con relación a sí mismo y según su propio modo de ser, y el mejor individuo prefiere el placer más excelente, el que procede de los más nobles asuntos. En consecuencia, es evidente que hay que aprender y ser [1338a 10] educado en ciertos asuntos también en vista de los pasatiempos del tiempo libre, y tales enseñanzas y aprendizajes son para uno mismo, mientras que lo concerniente a las ocupaciones necesarias es para otros.[15]

Por ello los ancestros también daban un lugar a la música en la educación. No la consideraban imprescindible –pues de ningún modo lo es– ni útil –como lo son [1338a 15] el leer y escribir para los negocios crematísticos, la administración doméstica, el aprendizaje y muchas actividades políticas (y se cree que el dibujo también es útil para juzgar mejor las obras de los artesanos)–; tampoco es útil la música a la manera en que la gimnasia lo es para la salud y para la fortaleza, pues no vemos que ninguno de estos beneficios proceda [1338a 20] de la música.[16] Por lo tanto, queda pensar que el fin hacia el cual apuntan evidentemen-

[15] "Pasatiempo" traduce *diagogé*: véanse VIII 5, 1339a 29 y ss.; *Metafísica* Λ 7, 1072b 14-16. "Para sí/para otro": VIII 2, 1337b 19 y ss.; VIII 6, 1341b 10-14.

[16] Confróntese con VII 4, 1326a 28.

te al introducirla es el pasatiempo en momentos liberados de las ocupaciones necesarias. Pues la incluyen entre los que consideran como pasatiempos propios de hombres libres. Precisamente por ello Homero compuso lo siguiente: "pero solo a él debe convocarse al espléndido festín", [1338a 25] y prosigue diciendo que hay algunos otros "que llaman al aeda –dice– para que los deleite a todos".[17] Y en otro pasaje, Odiseo dice que este es el mejor pasatiempo, a saber, cuando los seres humanos se alegran, "y los comensales están sentados por orden en el palacio, escuchando al aeda".[18]

Así pues, resulta manifiesto que existe cierta educación [1338a 30] que debe impartirse a los niños, no por ser útil o imprescindible, sino por ser propia de hombres libres y nobles. Acerca de si abarca una sola disciplina o varias, en qué consisten y cómo deben ser, son cuestiones de las que debemos hablar más adelante.[19] Pero ahora estamos avanzados en el camino a un punto tal que también tenemos cierto [1338a 35] testimonio de ello a partir de las enseñanzas establecidas entre los antiguos: efectivamente, la música deja en claro este punto. Además, respecto de los bienes útiles, es claro que los niños deben ser de algún modo educados no solo con vistas a lo útil (como sucede con el aprendizaje de las letras), sino también teniendo en cuenta que facilitan el aprendizaje de muchas otras disciplinas; de modo semejante [1338a 40] también deben ser educados en dibujo, no para evitar equivocarse en sus propias compras o no ser engañados en la compra y venta de mercancías, sino, antes bien, porque el dibujo los hace expertos [1338b] en la contemplación de la belleza de los cuerpos. Buscar en todas partes lo útil no es propio de personas magnánimas y de condición libre.[20]

[17] Homero, *Odisea* XVII 383 y ss.; Platón, *República* III 389d. El verso anterior, transmitido incompleto, no corresponde a ninguno de los hexámetros homéricos llegados a nosotros.

[18] Homero, *Odisea* IX 7 y ss.

[19] No nos han llegado tales consideraciones.

[20] Para las virtudes de cuño aristocrático, definidas por oposición

Puesto que es evidente que los niños deben ser educados con el hábito más tempranamente que mediante la razón, y en la educación relativa al cuerpo más tempranamente que en la relativa al pensamiento, [1338b 5] está claro a partir de estas consideraciones que a los niños debe asignárseles inicialmente la gimnasia y el entrenamiento por medio de ciertos ejercicios. Pues la gimnasia produce una disposición corporal de cierta cualidad, mientras que el entrenamiento los vuelve capaces para ciertas tareas.[21]

CAPÍTULO 4

Actualmente, entre aquellas ciudades-Estado que tienen la reputación de ocuparse de la educación de los niños, algunas fomentan en ellos una disposición atlética, dañando las formas y el crecimiento de los cuerpos, mientras que los lacedemonios no cometieron este error, aunque por causa de los esfuerzos transformaron la apariencia de los niños en bestial, bajo la creencia de que esto es lo que más conviene en vista de la valentía. Sin embargo, tal como se ha dicho a menudo, este cuidado no debe estar orientado hacia una sola virtud y, especialmente, [1338b 15] no hacia una virtud de tal clase.[22] Pero aun cuando así lo estuviera, no han descubierto cómo asegurar esto. Pues ni entre los demás seres vivos ni entre las comunidades étnicas vemos que la valentía acompaña a los más salvajes, sino, antes bien, a los de carácter más manso y semejante al del león. Existen entre las comunidades étnicas muchas que se hallan inclinadas hacia el asesinato [1338b 20] y la antropofagia, tal como los aqueos y los heníocos junto al Mar Negro, y otros de otras comunidades étnicas del continente –algunos en medida semejante a estos, y otros, que viven del saqueo, aun en mayor medida–, pero no participan de la valentía. Además, sabemos que los mismos lacedemonios tuvieron la superioridad sobre los demás mientras perseveraron [1338b 25] ellos mismos en someterse a un esforzado entrenamiento, pero hoy en día son vencidos tanto en los certámenes deportivos como en los enfrentamientos militares.[23] Pues no fue por un tipo especial de entrenamiento de los jóvenes que lograron distinguirse, sino por el hecho de que solo ellos los entrenaban, mientras que enemigos que tenían no lo hacían en absoluto.

En consecuencia, es el carácter noble aquel que debe jugar el rol protagónico, y no el carácter bestial. Pues ni el lobo ni ninguna de las otras bestias lucharía por un peligro noble, y sí, en cambio, un hombre bueno; aquellos que en estos asuntos son demasiado blandos con sus niños, y los dejan sin una adecuada guía respecto de los asuntos necesarios, en verdad los embrutecen; pues los vuelven útiles en su capacidad política solo para una de sus tareas, y en esto resultan peores [1338b 35] que otros, tal como afirma mi argumentación.[24] Y los lacedemonios no deben juzgarse por sus obras pasadas, sino por las actuales: en efecto, ahora tienen oponentes en la educación, mientras que antes no los tenían.[25]

Así pues, hay acuerdo en que el entrenamiento gimnástico debe ser parte de la educación y cómo debe llevarse a cabo: hasta la pubertad deben aplicarse ejercicios gimnásticos más livianos, [1338b 40] excluyendo dietas forzadas y esfuerzos violentos, como para que nada sea obstáculo para el crecimiento. Hay una prueba no menor de que excesivos

a la utilidad, véanse VII 7, 1328a 9; VIII 6, 1341a 29; *Protréptico* B 42; *Ética Nicomaquea* IV 9, 1125a 11 y ss. La referencia puede leerse polémicamente dirigida a Isócrates y la paideia gorgiana, cuya currícula privilegiaba lo inmediatamente útil para prevalecer en las ciudades, es decir, la enseñanza de la retórica.

[21] Más detalles sobre la gimnasia en VIII 4, 1338b 38 y ss.; véase *Ética Nicomaquea* I 4, 1096a 34.

[22] Para la crítica a Esparta, véanse II 9, 1271a 41 y ss.; VII 14, 1333b 5 y ss.; VII 15, 1334b 2.

[23] Para la decadencia de Esparta luego de la batalla de Leuctra, véanse II 9, 1270a 31-34; VII 15, 1333b 21-26.

[24] La vida política se halla dividida entre guerra y paz (I 5, 1254b 30-32; VII 14, 1333a 30-35), y la educación espartana se concentra unilateralmente en la guerra (Schütrumpf IV: 593).

[25] Véase Platón, *Leyes* VIII 830a y ss.

esfuerzos y dietas pueden provocar tal resultado; en efecto, en los Juegos Olímpicos [1339a] podrían encontrarse solo dos o tres individuos que se hayan alzado con la victoria como adultos y también antes como juveniles; pues quienes entrenan desde jóvenes pierden la potencia por efecto de ejercicios gimnásticos violentos. Recién cuando han pasado tres años después de la pubertad con otros tipos de aprendizaje corresponde [1339a 5] que la siguiente edad llegue acompañada de esfuerzos y dietas obligadas. Pues uno no debe esforzarse al mismo tiempo con la mente y con el cuerpo; en efecto, cada uno de estos esfuerzos es por naturaleza apto para producir lo contrario, y el esfuerzo del cuerpo puede obstaculizar la mente y viceversa.[26] [1339a 10]

CAPÍTULO 5

A propósito de la música hemos planteado anteriormente algunas dificultades en nuestra discusión y resulta oportuno retomarlas en este momento y desarrollarlas, para que lleguen a ser como un preludio para los argumentos que podría pronunciar quien expusiera sus demostraciones en torno a esta cuestión.[27] Pues no es fácil distinguir cuál es la influencia de la música o por qué razón es necesario [1339a 15] disponer de ella: ¿acaso debe disponerse en vista de la diversión y el descanso, tal como el sueño y la bebida? Por sí mismas estas cosas no se incluyen entre las buenas prácticas, sino que son placenteras y, a la vez, "hacen cesar las preocupaciones", como afirma Eurípides.[28] De allí que también incluyen la música y se sirven de todo eso (el sueño, la bebida y la música) de modo semejante; [1339a 20] y algunos consideran que también la danza se halla entre tales prácticas;[29]

[26] Platón, *República* VII 536e y ss.; *Leyes* VII 789a. "Mente" traduce *diánoia*, que también significa "pensamiento", "razonamiento".

[27] "Anteriormente": VIII 3, 1337b 27-1338a 37. Para el "preludio" musical (*endósimon*), *Retórica* III 14, 1414b 24 y ss.

[28] Eurípides, *Bacantes* 381.

[29] Homero, *Odisea* VIII 248.

¿o bien antes debe creerse que la música contribuye de algún modo a la virtud? Pues es posible que, tal como la gimnasia produce un cuerpo de cierta cualidad, también la música produzca un carácter de cierta cualidad, habituándolo a ser capaz de disfrutar de modo correcto. ¿O bien debe creerse que la música contribuye de alguna manera a los pasatiempos y a [1339a 25] la prudencia? –y esta debe considerarse como la tercera de las posibilidades mencionadas.

Que los jóvenes no deben educarse musicalmente en vista de la diversión está claro. Cuando están aprendiendo, en efecto, no se divierten, pues el aprendizaje se acompaña de dolor. Sin embargo, no corresponde asignar pasatiempos importantes a los niños y a los de edades semejantes, pues a nadie que todavía [1339a 30] no haya alcanzado su plenitud [*atelés*] le corresponde el fin [*télos*]. Pero quizá podría objetarse que el empeño en la educación de los niños deba aspirar a la diversión, de la cual van a disfrutar en su edad adulta y madura. Pero si esto es así, ¿para qué deberían aprender a tocar música ellos mismos, en lugar de disfrutar del placer y del aprendizaje a través de otros ejecutantes, tal como hacen [1339a 35] los reyes de los persas y medos? En efecto, aquellos que han hecho de la música su oficio y su técnica aportan un placer artístico mejor que quienes se ocupan de ello solo durante el tiempo que dura su aprendizaje. Sin embargo, si los jóvenes tuvieran que esforzarse por sí mismos en tales actividades, también deberían dedicarse a la preparación de las comidas; pero [1339a 40] esto es absurdo.

Subsiste también la misma dificultad incluso si la música tiene el poder de mejorar el carácter. En efecto, ¿por qué deberían aprender ellos mismos a tocar música, en lugar de disfrutarla y ser capaces de juzgarla correctamente escuchando a otros, [1339b] como hacen los lacedemonios? Estos, en efecto, aunque no aprendan ellos mismos a tocar, son capaces de juzgar correctamente –tal como ellos afirman– las melodías nobles y las melodías perversas. El mismo argumento debe utilizarse también en relación con

el regocijo y con los pasatiempos propios de hombres libres: ¿por qué deben [1339b 5] aprenderlos ellos mismos, en lugar de disfrutar de las presentaciones musicales de otros? Al respecto puede examinarse la concepción que tenemos de los dioses: pues los poetas no dejan que Zeus cante y toque la cítara él mismo;[30] y también llamamos "trabajadores manuales" a cantantes y citaristas, y tales actividades no son propias del hombre, a menos que esté ebrio o por puro juego. Pero quizá debe [1339b 10] investigarse en torno a estas cuestiones más adelante.[31]

Primero hay que indagar si la música debe tener su lugar en la educación o no, y cuál de los tres efectos ya discutidos produce (educación del carácter, diversión o pasatiempo). Con buenas razones puede vincularse con todos esos efectos, y evidentemente participa de todos. Pues la diversión se busca para [1339b 15] el descanso, y es necesario que el descanso sea placentero, pues es un remedio para las fatigas que traen consigo los esfuerzos. Y en cuanto a los pasatiempos, hay acuerdo en que no solo deben involucrar lo noble, sino también el placer, pues la felicidad presupone ambas condiciones. Pero todos afirmamos que la música –ya sea solo instrumental, ya esté acompañada del canto– [1339b 20] se halla entre las artes más agradables; por cierto, también Museo afirma que "cantar es lo más agradable para los mortales";[32] de allí también que razonablemente adopten la música en reuniones y pasatiempos, bajo la creencia de que tiene el poder de provocar alegría, de modo que también por esto podría suponerse que hay que educar a los más jóvenes en ella. Pues aquellos placeres [1339b 25] que son inofensivos resultan acordes no solo con el fin, sino también con el descanso. Lo que ocurre es que solo en pocas ocasiones los seres humanos logran alcanzar plenamente el fin, mientras que más a menudo

[30] Según los poetas, es Apolo quien canta y toca la cítara: por ejemplo, Eurípides *Ion* 827.

[31] VIII 6, 1340b 20 y ss.

[32] Museo era un poeta legendario, descendiente de Selene y de las Musas. El fragmento corresponde a DK 2 B 3.

descansan y llevan a cabo divertimentos no solo en vista de un fin ulterior sino también por placer; por ello sería útil dejarlos transcurrir su descanso en los placeres [1339b 30] que trae consigo la música.

Lo que ocurre es que los seres humanos hacen de la diversión el fin de la vida. Quizá también el fin de la vida incluye cierto placer, aunque no uno cualquiera. Y mientras buscan la forma más alta de placer, eligen uno cualquiera como si se tratara del placer supremo, debido a que tiene cierta semejanza con el fin de las acciones. El fin no es preferible [1339b 35] en vista de los bienes a alcanzar en el futuro, y en todo caso los placeres mencionados no se dan en absoluto en función del futuro sino del pasado, como alivio de los esfuerzos y del dolor. Así pues, podría suponerse con razón que estos hechos son la causa por la cual buscan la felicidad en tal tipo de placeres. Pero debe disfrutarse de la música, según parece, [1339b 40] no solo por esta forma de placer, sino también por su utilidad para el descanso.

No obstante, debe investigarse también lo siguiente: ¿tiene la música este efecto por accidente, pero su naturaleza no tiene más valor que [1340a] el que le corresponde a la mencionada necesidad de servir para el descanso? ¿Debe uno no solo participar de los placeres compartidos por todos, los que todos sienten como efecto de la música –pues la música produce cierto placer natural: de allí que su práctica sea agradable para todas las edades y todos los estados del carácter–, sino también [1340a 5] considerar de qué modo contribuyen al carácter y al alma? Esto sería claro si por medio de ella nuestros caracteres pasaran a asumir ciertas cualidades. Pero es evidente que efectivamente pasamos a asumir ciertas cualidades por múltiples razones, entre las cuales no es menor la concerniente a las melodías de Olimpo; pues acerca de esto hay acuerdo en que hacía que las almas [1340a 10] se sintieran extáticas, y el éxtasis es una afección del carácter relativa al alma.[33]

[33] Olimpo: mítico inventor musical; véanse Platón, *Banquete* 215c; *Leyes* III 677d. "Éxtasis" traduce *enthousiasmós*, que implica la pre-

Además, todos aquellos que asisten a las representaciones imitativas son arrebatados en conjunto por sus afecciones, incluso solo a través de ritmos y melodías.[34]

La música está entre las prácticas agradables, y la virtud está relacionada con alegrarse, amar y odiar de manera correcta. [1340a 15] Por ello resulta claro que no deben en conjunto aprender ni acostumbrarse a nada tanto como a juzgar correctamente y a alegrarse por los caracteres notables y las acciones hermosas. En los ritmos y en las melodías existen semejanzas especialmente cercanas a las auténticas emociones naturales de la ira y de la mansedumbre, además de la valentía, la moderación y [1340a 20] sus contrarios, y de todas las otras afecciones relativas al carácter. Lo cual está claro a partir de los hechos, pues se nos altera el alma cuando escuchamos tales ritmos y melodías. El hábito de dolerse y alegrarse bajo semejantes circunstancias se halla próximo a esos mismos sentimientos en circunstancias reales. Si, por ejemplo, uno siente placer al contemplar la imagen de alguien [1340a 25] por la sola razón de ver representada su figura, necesariamente también le resultará placentera la contemplación en persona de aquel cuya imagen está viendo.

Entre las otras sensaciones percibidas, como las que se captan a través del tacto o del gusto, sucede que no se da una semejanza con los estados del carácter, pero sí se encuentra tal semejanza entre los objetos de la visión. [1340a 30] Las figuras tienen tales propiedades representativas de los caracteres en una medida limitada, y no todos comparten tal tipo de percepción.[35] Además, los objetos percibidos

sencia divina en un ser humano ("tener al dios adentro", *éntheos*): véanse Eurípides, *Hipólito* 141-144; Platón, *Ion* 533e y ss.; Heródoto, *Historia* IV 79, 3; *Ética Eudemia* I 1, 1214a 22-24; II 8, 1225a 27 y ss. El vocabulario del "estar fuera de sí" se vincula especialmente con Dionisos.

[34] 1340a 13: para colmar la laguna textual señalada por Ross luego de *khorís*, seguimos a Susemihl y a Schütrumpf, añadiendo un *diá*.

[35] Véanse *Metafísica* A 1, 980a 21-27; *Acerca de la sensación* I 437a y ss.; *Acerca del alma* III 3, 427b 21-24; 429a 2. 1340a 31: tomamos la sugerencia de Ross de introducir la conjetura de Müller (*ou*).

por la vista no son semejanzas de los caracteres, sino que las formas y colores producidos, antes bien, son signos gráficos de los estados del carácter, y estos resultan visibles en las emociones de los cuerpos.[36] Sin embargo, en la medida en que la contemplación de estos objetos [1340a 35] es también importante, los jóvenes no deben contemplar las pinturas de Pausón, sino las de Polignoto y las de algún otro pintor o escultor que represente buenos caracteres.[37]

En las melodías mismas existen ciertas representaciones de los estados del carácter, y esto es evidente: en efecto, la naturaleza de las armonías es ya desde el comienzo tan diversa, que quienes [1340a 40] las escuchan no permanecen inmutables y reaccionan con diferentes estados de ánimo ante cada una de ellas. Con algunas llegan a estar más tristes y afligidos, como con la denominada "lidia mixta"; [1340b] con otras adquieren una disposición anímica más lánguida, como con las armonías relajadas, mientras que llegan a estar en una disposición intermedia y asentada con una en especial, a saber, la dórica, que se cree que es la única entre las armonías que produce este efecto, mientras que la frigia los vuelve extáticos. En efecto, esto es lo que afirman quienes han considerado filosóficamente [1340b 5] este tipo de educación, y lo hacen correctamente, pues toman las pruebas de sus argumentos de los hechos mismos.[38] La misma diversidad acontece en los asuntos concernientes a los ritmos. Pues algunos tienen un carácter más reposado, y otros más dinámico, y de estos últimos, algunos movimien-

[36] Para las formas y los colores como medios de expresión de la pintura, *Ética Nicomaquea* III 13, 1118a 3 y ss.; *Poética* 1 1447a 18 y ss.; Platón, *Leyes* II 656d-e.

[37] Pausón fue un pintor del siglo V a. C.; Polignoto fue pintor y escultor en bronce de la primera mitad del siglo V a. C. Aristóteles vuelve a enfrentar a estos dos artistas en *Poética* 2, 1448a 5: Polignoto representaba a los seres humanos con mejores cualidades, mientras que Pausón representaba a los de peor carácter (Schütrumpf 2012: 353).

[38] Aristóteles remite a ciertos teóricos de la música en diversos pasajes de lo que sigue: confróntense VIII 7, 1341b 27-31; b 33-36; 1342a 31 y ss.; b 8 y ss.; b 23-27. Estos teóricos podrían ser Damón (*República* IV 424c y ss.), el propio Platón, Aristoxeno (§ 82 W), quizás Demócrito (DK 68 B 15) y Heráclides Póntico (Schütrumpf IV: 626).

tos corporales que acompañan a los ritmos son más vulgares y otros resultan más dignos de hombres libres.

Así pues, [1340b 10] resulta manifiesto a partir de tales consideraciones que la música puede hacer que el carácter del alma sea de determinada cualidad. Y si es capaz de hacer tal cosa, está claro que debe recurrirse a ella y que debe educarse a los jóvenes a través de ella. La enseñanza de la música se encuentra a tono con la naturaleza de los individuos de esta edad, pues por causa de su juventud, los niños [1340b 15] no soportan de buen grado nada que no esté endulzado, y la música es por naturaleza dulce. Y parece haber cierta afinidad entre el alma y las armonías y los ritmos: por ello, entre los sabios, algunos afirman que el alma es una armonía y otros, que tiene armonía.[39]

CAPÍTULO 6

Hay que decir ahora si deben aprender música cantando [1340b 20] y tocando instrumentos ellos mismos o no, tal como antes se había planteado.[40] Sin duda, está claro que para llegar a tener ciertas cualidades de carácter es de gran importancia que uno participe en persona de ciertas actividades. Pues resulta imposible llegar a ser buenos jueces si no se toma parte en las obras. Al mismo tiempo, los niños también [1340b 25] deben tener cierto entretenimiento, y también debe considerarse correcto el sonajero de Arquitas, que dan a los niños para que, entreteniéndose con él, no rompan nada de la casa; pues los jóvenes no pueden permanecer en calma. Por tanto, el sonajero resulta acorde como juego para los niños infantes, mientras que para los niños mayores la educación musical es como un sonajero. [1340b 30] Así pues, a partir de tales consideraciones resulta manifiesto que deben ser educados en música de manera tal que también tomen parte en la ejecución de las obras.

[39] "Es una armonía": Platón, *Fedón* 86b y ss., 88d, 92e y ss.; Aristóteles, *Acerca del alma* I 4, 407b 27 y ss. "Tiene armonía": Platón, *Fedón* 93c.

[40] VIII 5, 1339a 27-b 11.

Lo apropiado y lo no apropiado para las distintas edades no es difícil de determinar, como tampoco lo es responder a los que afirman que se trata de una ocupación vulgar.[41] En primer lugar, puesto que para poder juzgar [1340b 35] deben participar de tales actividades, es conveniente que tomen parte en la ejecución de las obras siendo jóvenes, pero al alcanzar la mayoría de edad conviene que se alejen de las prácticas musicales, y sean capaces de juzgar las obras nobles y sentir placer de modo correcto gracias al aprendizaje al que accedieron en la juventud. En cuanto a lo que algunos objetan, a saber, que la música [1340b 40] los hace vulgares, no es difícil resolverlo examinando hasta qué punto deben tomar parte en las ejecuciones los que son educados para la virtud política, qué melodías y qué ritmos [1341a] deben practicar, y además con cuáles instrumentos deben llevar a cabo su aprendizaje, pues es lógico que también estos factores tengan su relevancia. La resolución de la objeción, en efecto, depende de tales cuestiones: pues nada impide que ciertos modos de educación musical provoquen el efecto antes mencionado. Por lo tanto, resulta manifiesto [1341a 5] que el aprendizaje musical no debe ser un obstáculo para las posteriores actividades, ni debe hacer que el cuerpo se degrade y se vuelva inútil para las prácticas militares y políticas –inútil tanto para sus usos presentes como para ulteriores aprendizajes–.[42] Podría lograrse este resultado si al aprender los niños no se esforzaran a la manera de los aspirantes [1341a 10] en los certámenes de maestría técnica, ni en obras asombrosas y fuera de lo común (como las que hoy en día han llegado a los certámenes, y de los

[41] Platón, *República* VII 522b; *Banquete* 203a y ss. El mismo Aristóteles comparte en cierta medida este prejuicio: VIII 5, 1339b 9 y ss. Para este riesgo proyectado hacia la educación en general: VIII 2, 1337b 7 y ss. (Schütrumpf IV: 630).

[42] 1341a 8-9: rechazamos la conjetura de Bojesen retomada por Ross (*mathéseis ...khréseis*) a favor de la versión manuscrita (*khréseis... mathéseis*).

certámenes han pasado a la educación), sino que antes aprendieran tales prácticas precisamente hasta el punto de poder sentir placer por las melodías y los ritmos nobles, y no solamente por la música común (a lo que también acceden [1341a 15] algunos animales y, además, la población de esclavos y niños).

A partir de lo dicho se aclara también la cuestión de qué instrumentos deben utilizar. Las flautas[43] no deben introducirse en la educación, ni tampoco ningún otro instrumento propio de un certamen técnico (como la cítara u otro por el estilo, si lo hay), sino todos aquellos que hagan de ellos buenos oyentes de la educación musical [1341a 20] o de cualquier otro tipo de educación.[44] Además, la flauta no es un instrumento adecuado para el carácter, sino que resulta más bien frenético, de manera que debe ser usado para tales momentos en los que el espectáculo tiene el poder de provocar purificación, antes que aprendizaje.[45]

Agreguemos que de hecho sucede que tocar la flauta resulta contrario a la educación e interfiere con el uso del lenguaje. [1341a 25] Por ello, los ancestros correctamente rechazan como indigno el uso de la flauta entre los jóvenes y los hombres libres, aun cuando se hayan servido de ella al principio. En efecto, en el momento en que, debido a la abundancia de recursos, los griegos llegaron a disfrutar de

[43] "Flauta" es la traducción usual de *aulós*, un complejo instrumento de viento compuesto por un tubo agujereado con una lengüeta vibrátil, más similar a nuestros actuales clarinetes u oboes.

[44] Juego de palabras entre los dos sentidos de *akroatés*: "discípulo" y también "oyente" de la música; ser buenos *akroataí* implica ser criteriosos oyentes de la música y buenos discípulos de la educación musical.

[45] El *aulós* no expresa un carácter ético (1340a 36), sino que reproduce en el sujeto las tonalidades orgiásticas propias de los ritos en los que funcionaba como principal instrumento (*bákkheiai*, o ceremonias en honor de Dionisos: VIII 7, 1342b 4). Los avances técnicos llevaron a que los *áuloi* se perfeccionaran considerablemente, permitiendo una amplia variedad de escalas cromáticas y exigiendo cierta maestría técnica por parte del ejecutante, razón por la cual Aristóteles desaconseja su uso para la educación. Para la "purificación" (*kátharsis*), véanse VII 7, 1341b 38; VII 1, 1323b 2 (Schütrumpf IV: 633-635).

mayor tiempo libre y se volvieron más magnánimos en relación con la virtud, y, además, enorgullecidos por sus logros antes y después de las guerras médicas, [1341a 30] adoptaron para sí toda clase de aprendizajes sin realizar distinciones entre ellos, en su afán de acumulación. De allí que introdujeran la técnica de la flauta entre los objetos de aprendizaje. De hecho, en Lacedemonia cierto corego tocó él mismo la flauta para su coro, y en Atenas se extendió la moda de que la mayoría de los hombres libres tomara parte en su práctica (esto es claro por [1341a 35] la tablilla que Trasipo, siendo corego, había confiado a Ecfántides).[46] Y en lo sucesivo, luego de haber probado este instrumento, fue rechazado, una vez que fueron capaces de apreciar aquello que tiende a la virtud y aquello que no lo hace. De modo similar sucede a propósito de muchos instrumentos antiguos, como los pectides, los barbitos y aquellos que tienden al placer [1341a 40] de quienes escuchan a los músicos (como instrumentos de siete o de tres cuerdas y las sambucas) y todos aquellos que requieren de conocimiento para su manejo.[47] [1341b] Y es razonable el mito relatado por los antiguos a propósito de las flautas: en efecto, afirman que Atenea, luego de haber inventado las flautas, las tiró. No es incorrecto afirmar que la diosa hizo esto debido a que le molestó la deformación de [1341b 5] su rostro, pero es más probable que se deba a que la educación en la flauta no se relaciona con el pensamiento, mientras que a Atenea le atribuimos la ciencia y la técnica.[48]

Puesto que rechazamos la educación técnica en la ejecución de instrumentos –y consideramos "técnica" la orienta-

[46] Ecfántides fue un poeta de la comedia antigua del siglo V a. C. "Corego" se usa en dos acepciones: como director del coro y como servicio público a la ciudad-Estado (*leitourgía*, a cargo de los ciudadanos más ricos), consistente en reclutar, equipar y entrenar a los coreutas (miembros del coro) para las representaciones teatrales en los grandes festivales (*Constitución de los Atenienses* § 56, 3).

[47] Pectides: instrumentos de cuerdas del Asia Menor, muy probablemente arpas. Barbitos: versiones de la lira más grandes y de cuerdas más largas. Sambucas: arpas de cuerdas cortas.

[48] Píndaro, *Pítica* XII 6-12.

da a los certámenes, pues [1341b 10] aquí el ejecutante no practica su técnica para su propia virtud, sino para placer de su auditorio (y para un tipo vulgar de placer)–, precisamente por ello no juzgamos que tal actividad sea digna de hombres libres, sino más propia de simples jornaleros. Sucede así que llegan a ser como trabajadores manuales: en efecto, el objetivo que adoptan como fin es mezquino, pues el [1341b 15] espectador, por ser vulgar, suele alterar la música, de manera que también hace que los mismos artistas que la escuchan asuman ciertas cualidades de carácter y debido a los movimientos que acompañan la música también se pervierten sus cuerpos.[49]

CAPÍTULO 7

A propósito de las armonías y los ritmos hay que investigar las siguientes cuestiones: ¿deben utilizarse para la educación todas las armonías [1341b 20] y todos los ritmos o hay que realizar una selección? Y luego: ¿debemos efectuar la misma delimitación que quienes se dedican seriamente a la educación musical o debe establecerse otra?[50]

Vemos que la música depende de la composición de melodías y de ritmos, pero no debemos pasar por alto qué poder tiene cada uno de ellos para la educación, y si [1341b 25] debe preferirse la música de buena melodía más que la de buen ritmo. Dado que consideramos correcto mucho de lo dicho sobre estos asuntos por parte de algunos de los actuales expertos en música y por parte de aquellos que, entre los que se encargan de la filosofía, tienen experiencia

[49] Sobre el influjo del público en quienes participan de las representaciones, véanse *Poética* 13, 1453a 33-35; Platón, *Ion* 535d-e; ilustrado con el ejemplo de los ejecutantes de la flauta: *Poética* 26, 1461b 27 y ss. Para los movimientos corporales que acompañan a la música, véanse VIII 5, 1340a 34; Platón, *Leyes* II 655c, sobre la danza; VII 815e y ss. En *Leyes* III 700c-701b Platón impugna la "teatrocracia" (Schütrumpf IV: 641).

[50] 1341b 20: para resolver los problemas textuales seguimos la solución de Bruni, consistente en cancelar las palabras *kai pròs paideían* de la versión establecida por Ross.

en la educación por la música, remitiremos a ellos a quienes quieran buscar [1341b 30] un tratamiento exacto sobre algún punto en particular, mientras que ahora haremos ciertas distinciones a la manera de la ley, trazando solo los rasgos generales a propósito de estas cuestiones.[51]

Aceptamos la distinción de las melodías de algunos de los que se dedican a la filosofía, que las clasifican en éticas, activas y extáticas –y consideran que la naturaleza de las armonías es apropiada a cada una de esas melodías, [1341b 35] correspondiéndose una armonía con una melodía y otra, con otra–;[52] y decimos que la música debe practicarse no solo para la utilidad, sino también en vista de varios fines: para la educación, para la purificación –y qué entendemos por "purificación" lo diremos concisamente por el momento, aunque lo haremos nuevamente con mayor claridad en los tratados de poética–[53] o, en tercer lugar, para el pasatiempo, [1341b 40] la relajación y el descanso de la tensión. Por ello resulta manifiesto que hay que servirse de todas las armonías, pero no [1342a] de todas ellas del mismo modo, sino que para la educación deben emplearse en mayor medida las melodías éticas, mientras que para la audición de la música ejecutada por otros son preferibles las armonías de acción y las extáticas. Pues la afección que se produce de modo especialmente intenso en algunos tipos de almas se halla presente

[51] Trazar distinciones *nomikôs*, es decir, "a la manera de la ley", equivale a determinar generalidades y no entrar en detalles excesivos: compárese con *Metafísica* M 1, 1076a 27; usado como sinónimo de "a grandes rasgos" (*túpo*), como en VII 16, 1335b 5.

[52] Esta clasificación es desarrollada por otros filósofos y retomada por Aristóteles (véase nota a VIII 5, 1340b 5). Los tres tipos son *ethiká* (relativas a los estados del carácter, *éthe*), *praktiká* (propicias a la acción, *praxis*) y *enthousiastiká* (propicias al éxtasis, entendido como sentimiento de inspiración divina o arrebato místico, *enthousiasmós*). Sobre la correspondencia entre armonías y melodías, 1342a 17, b 29. Hay también una correspondencia entre el efecto de algunas armonías y los instrumentos (1342b 1-6) (Schütrumpf IV: 648).

[53] La mención de la *kátharsis* que tenemos a mano corresponde a *Poética* 6 (1449b 27-28), pero cabe suponer que habría mayores aclaraciones en la parte perdida (o quizás jamás escrita) del tratado.

en todas ellas, aunque se diferencie según el grado (por ejemplo, en la piedad y el temor y, además, en el éxtasis). En efecto, también hay algunos que son poseídos por este impulso, y por efecto de los cantos sagrados (cuando se sirven de melodías que excitan al alma al frenesí místico) vemos que se vuelven asentados, como si incluso lograran [1342a 10] una cura en la purificación. Sin duda, necesariamente deben experimentar esto mismo también los que sienten piedad y temor, tanto como quienes se ven afectados en general por otras emociones, y también otros, en la medida en que cada cual participe de tales afecciones; para todos ellos debe haber cierta purificación y deben hallar consuelo en el placer. De modo semejante, también las melodías purificatorias[54] proporcionan [1342a 15] regocijos inofensivos a los seres humanos. Por ello, debe dejarse establecido que quienes compitan ejecutando música teatral deben servirse de tales armonías y melodías. Pero como el espectador es de dos tipos, uno correspondiente a los hombres libres y educados mientras que el otro incluye a hombres vulgares que proceden de las filas de los trabajadores manuales, los jornaleros y todos los otros por el [1342a 20] estilo, las competencias y los espectáculos deben concederse como descanso también a estos individuos. Y del mismo modo que sus almas están desafinadas con relación a la disposición acorde a la naturaleza, así también existen desviaciones entre las armonías y hay melodías que son tensas y de abundante cromatismo; y lo que produce placer para cada tipo de individuo es aquello que le resulta apropiado según su [1342a 25] naturaleza. Por ello, para quienes compitan con la vista puesta en este tipo de espectador debe concederse el permiso de servirse de tales tipos de música.[55]

[54] 1342b 15: proponemos aquí volver sobre la tradición manuscrita (*kathartiká*) en desmedro de la opción conjeturada por Sauppe y adoptada por Ross (*praktiká*).

[55] El espectador vulgar al que Aristóteles hace referencia es el trabajador manual (nota 49, VIII 1341b 15), que no está educado (nota 8, VIII 2, 1337b 14).

Como se ha dicho, deben usarse para la educación las melodías éticas y las armonías que les corresponden. El modo dorio es de este tipo, tal como dijimos antes; y debe aceptarse [1342a 30] cualquier otra que aprueben para nosotros aquellos que participan de la práctica de la filosofía y de la educación por la música.[56] Pero el Sócrates de la *República* no está en lo cierto al dejar solo el modo frigio junto con el dorio, especialmente porque entre los instrumentos rechaza la flauta.[57] En efecto, el modo frigio ejerce el mismo [1342b] poder entre las armonías que el que ejerce la flauta entre los instrumentos; pues ambos son arrebatadores y pasionales.

Y las composiciones lo dejan en claro. Pues todo furor báquico y todo impulso de estas características es propio de la flauta más que de otros instrumentos, y en cuanto a las armonías, [1342b 5] las melodías frigias resultan apropiadas para estos casos. Acerca del ditirambo, por ejemplo, hay acuerdo en que parece pertenecer al modo frigio. Y mencionan muchos ejemplos de esto los entendidos en tales asuntos, sobre todo el que cuenta que Filóxeno, al intentar componer un ditirambo en modo dorio (los *Misios*), no fue capaz de lograrlo, [1342b 10] sino que recayó en el modo frigio otra vez, que es la armonía adecuada por naturaleza a ese género. A propósito del modo dorio, todos están de acuerdo en que es el más estable y el que posee eminentemente un carácter valiente. Además, desde el momento en que elogiamos el término medio antes que los extremos y decimos que hay que ir en su búsqueda, y como el modo dorio tiene esta [1342b 15] naturaleza respecto de las otras armonías, es evidente que resulta apropiado que los más jóvenes sean educados especialmente en melodías dorias.

Y para la selección de las armonías existen dos objetivos: lo posible y lo conveniente.[58] Y todos deben empeñarse

[56] Véase nota a VIII 5, 1340b 5.

[57] Platón, *República* III 399a y ss.

[58] Este último párrafo del (incompleto) libro VIII es considerado por algunos editores como una interpolación.

en lo posible y lo conveniente para cada caso. Pero estos asuntos también se determinan por edades; por ejemplo, [1342b 20] no es fácil para aquellos cuyas fuerzas están agotadas por la edad cantar las armonías tensas, sino que a tales edades la naturaleza sugiere las armonías relajadas. De allí que algunos expertos en música critiquen correctamente al Sócrates de la *República* también por lo siguiente, a saber, porque rechaza las armonías relajadas para la educación, no bajo la creencia de que tienen un efecto similar al vino [1342 b 25] (pues el vino produce especialmente una locura báquica), sino por creer que provocan agotamiento.[59] En consecuencia, debe hacerse que los jóvenes estén familiarizados con las armonías y las melodías correspondientes también para más tarde, para cuando sean mayores. Pero también deben utilizarse armonías tales que sean apropiadas para la [1342b 30] edad de los niños, porque pueden producir orden y educación al mismo tiempo, tal como parece ser especialmente el caso del modo lidio entre las armonías. Resulta claro que estos tres fines deben incluirse en la educación: lo intermedio, lo posible y lo apropiado.

[59] Platón, *República* III 398d-399a.